Albert Camus
FAŢA ŞI REVERSUL
NUNTA
MITUL LUI SISIF
OMUL REVOLTAT
VARA
M-a iieof
OPERE XX
CAMUS
GJata şi reversul
Spital lui Sisif revoltat
RAO International Publishing Company
SUMAR

RAO International Publishing Company SA. P.O. Box 37-198 Bucureşti, ROMÂNIA
ALBERT CAMUS
L envers et lendroit (1958);
Noces (1950); *Le Mythe de Sisyphe* (1942);
L'Homme revotf (1951); *L Eu* (1954)

Traducere din limba franceză
IRINA MAVRODIN (*Faţa şi reversul*; *Nunta*; *Mitul lui Sisif*)
MIHAELA SIMION (*Omul revoltat*)
MODEST MORARIU (*Vara*)
Introducere IRINA MAVRODIN
Ediţia I

Coperta colecţiei
DONE STAN
CRISTIAN BĂDESCU

Pe copertă *SALVADOR DALÍ, Chip rafaelesc explodând*
Martie 1994 ISBN 973 – 96204 – 9 – 3

INTRODUCERE

Situându-se şi definindu-se în raport cu rusul Dostoievski şi cu germanul Nietzsche (prin acesta venind totodată, într-un anume fel, în contact cu vechiul spirit elen), profund marcat în gândirea şi în sensibilitatea sa de ei şi de alţi mari oameni ai Nordului, Kierkegaard, Heidegger sau Melville, Camus se ştie şi se vrea un om al Mediteranei şi al soarelui din Sud (să nu uităm niciodată că s-a născut şi şi-a petrecut copilăria şi tinereţea în Algeria): „Nous autres Jnbditbranbens...”, spune el de nenumărate ori, cu o insistenţă aproape polemică.

În mod curios, opera sa se constituie pe o distincţie nu mai puţin strictă decât cea pe care o făcea doamna de Staël, cu un secol şi jumătate în urmă, între natura (interioară) a popoarelor din Nord şi cea a popoarelor din Sud, între spiritul homeric şi cel osianic. În mod tot atât de categoric ca şi doamna de Staeli (care, de altfel, preluase mai vechea teorie a lui Montesquieu: spiritul francez, aflat la răscrucea dintre Nord şi Sud, este poate o sinteză a lor – sinteză în care totuşi, predomină lumina Sudului –, ceea ce-i dă putinţa de a le judeca „din lăuntru” pe amândouă), Camus crede într-un determinism geografic, pentru el factorul geografic sau, mai bine spus, natura exterioară jucând un rol hotărâtor în modelarea spiritualităţii unei rase. Raţionamentul lui de tip cartezian iubeşte aceste ordonări şi simetrii, din care se vor naşte marile simboluri antinomice ale creaţiei sale.

Aceste antinomii, pe care se întemeiază totodată şi profunda unitate a operei camusiene, sunt rezultatul unei experienţe interioare în necontenită mişcare, o experienţă simultană a „soarelui negru”, a „exilului şi a împărăţiei”. Singurătatea, boala, bătrâneţea, moartea: iată „reversul” existenţei, ţinutul de umbră, opus „feţei” ei luminoase. Aici regăseşte omul bucuriile simple şi directe ale trupului tânăr şi sănătos, care gustă fericirea unei zile însorite sub cerul nemărginit şi albastru. Şi tot aici găseşte „împărăţia”, „faţa” de lumină a vieţii, un „da” opus

unui „nu” de care este indisociabil, paradisul copilăriei, care nu mai poate fi atins decât în memorie.

cu conştiinţa tristă a pierderii lui. Căci Camus, spre deosebire de Sartre, care, în *Cuvintele*, afirmă că îşi „detestă copilăria şi tot ce mai supravieţuieşte din ea”, îşi iubeşte profund copilăria săracă. Cele câteva imagini adevărate şi simple, întipărite pentru totdeauna în conştiinţa copilului, iată „izvorul unic” de care vorbeşte Camus cu doi ani înaintea morţii sale... Adevărata viaţă” era aici, spune Camus în *Caietele* sale, în această „sărăcie pierdută”, în acest „sentiment bizar pe care fiul îl are faţă de mama sa” (Camus crede mai cu seamă într-o comunicare neformulată în cuvinte şi care se întemeiază pe „evidenţele” inimii).

Această experienţă antinomică, atât de bine comunicată prin metafora structurată antinomic, este totodată manifestarea acelei „onestităţi” care, în concepţia scriitorului, are un sens particular: pentru Camus „a fi onest” înseamnă, înainte de toate, „a nu eluda” acel adevăr care se impune conştiinţei ca o „evidenţă” – pentru Camus prima evidenţă o constituie lumea *aceasta*, prezentă, concretă („notre royaunie est de ce monde”) şi, pornind de la el, a stabili, cu cea mai mare rigoare, acele câteva „adevăruri limită” – pentru Camus „absurdul”, „revolta” – ce urmează a constitui criteriul gândirii atât a scriitorului, cât şi a omului. A fi „onest” înseamnă aşadar a fi „de acord cu tine însuţi”, acord care poate da singur sens unei vieţi şi poate constitui singur o garanţie de fericire.

Cel care are privilegiul de a privi zi de zi profilul clar al unui ţărm mediteranean, „sfâşietoarea” lui frumuseţe, impasibilă şi eternă, făcută din contraste de lumină şi umbră, nu va mai putea eluda solicitările orgolioase ale inteligenţei lucide şi ale dreptei raţiuni, atât de străine spiritelor tenebroase ale Nordului, care se cortâplac în contemplarea seducătoarelor fantasme plăsmuite de o imaginaţie fantastic stimulată de contururile tulburi ale peisajului septentrional. (Inteligenţa lui Clamence din *Căderea*, om al Sudului exilat în

încețoșatul Nord, e delirantă în luciditatea ei și culpabilă.)

Angoasa nordicului Kierkegaard se născuse într-un spațiu creștin (și pentru doamna de Staël spiritul Nordului era unul creștin) și se rezolvă prin negarea rațiunii, scandalul credinței și saltul în transcendent. Pentru Camus, fiu al pământului mediteranean și al „soarelui negru”, absurdul ia naștere într-un spațiu păgân, lumea antică fiind pentru el un spațiu al „seninătății crispate” (cum îl numește René chiar), în care omul, Sisif sau Prometeu înfruntând divinitatea și substituindu-i-se, nu cunoaște transcendența și în care cuvintele „culpabilitate” sau „păcat” nu au sens. Omul se naște dăruit cu o inocență pe care nimic nu i-o poate lua. Marea, soarele, deșertul devin semn, simbol al acestei inocențe și al tinereții lumii. (Pe aceleași țărmuri crud însorite, Montherlant și, mai ales, Gide descoperiseră gustul prețios al inocenței care, pentru amândoi, este sinceritatea deplină față de sine și fervoare – „pasiune”, va spune după ei Camus –, atitudine lucidă și vibrantă disponibilitate față de lume.)

Soarele și apa sunt antinomice în concepția lui Camus, ele se limitează reciproc, realizând împreună acel echilibru, acea armonie și măsură scumpe elenismului (într-o variantă a *Omului revoltat* găsim: „Nietzsche însuși, când s-a convertit la eterna întoarcere, a făcut-o în afara oricărei măsuri. Avid de soare, a venit să trăiască lângă țărmurile antice. Dar pe aceste culmi n-a stat niciodată cu fața spre mare”).

Așa cum se conturează – ne spune Camus –, în primele secole ale erei creștine, elenismul presupune că omul își poate ajunge sie însuși și că el poartă în sine tot ceea ce poate explica universul și destinul. Templele sale sunt construite pe măsură. Într-un anume sens, grecii acceptau o justificare sportivă și estetică a existenței. Linia colinelor lor sau alergarea unui tânăr într-o piață publică le dezvăluia întreaga taină a lumii. Evanghelia lor spunea: „Împărăția noastră este această lume” (*Între Plotin și Sfântul Augustin*). Optimismul tragic al Greciei presocratice, expresie a unui spirit imanentist, în care echilibrul (natura și frumusețea sunt la echilibru, armonie în imanent) exclude transcendența, poate fi astfel o *cheie* pentru lectura întregii opere camusiene în dimensiunea ei eseistic filosofică.

Camus încearcă să reactualizeze tragicul antic într-o lume modernă. El îndrăzneşte să reintegreze imposibilul într-o mentalitate în care spiritul depăşeşte paradoxurile antice erou – destui, raţiune – iraţional. În faţa unei raţiuni care postulează lumea pe care nu o poate înţelege drept absurdă, scriitorul nu încearcă depăşirea acestei contradicţii, ci, dimpotrivă, invită spiritul să-şi asume, oricare ar fi riscurile

Implicite, perspectiva sisifică a unei lipse de speranţă, menţinând cu stringenţă această premisă şi încercând să construiască o morală a fericirii şi a solidarităţii – morală a imposibilului care se vrea posibil, salvare provizorie şi care se ştie provizorie, victorie de fiecare clipă a omului şi înfrângere de fiecare clipă a lui.

Ideea de echilibru, de limită, de măsură, care este „pură tensiune” între termenii unei antinomii, opusă aceleia de nemăsură, „dbmesure”, în sensul în care o înţelegeau vechii greci, defineşte ceea ce Camus numeşte „la pensée de Midi”. Demersul raţiunii camusiene, care-şi cunoaşte limita, ne invită să respectăm în toate dreptul echilibru al antinomiei natură – istorie. Există aşadar pentru Camus, ca şi pentru vechii greci – şi aceasta îl separă clar de Sartre –, o valoare fixă şi imuabilă, un termen de referinţă, care este natura umană, având drept exigenţă fundamentală frumuseţea, valoare pe care un dezechilibru între natură şi istorie o nimiceşte. Spre deosebire de Sartre, la Camus nu acţiunea este cea care dă sens subiectului, ci subiectul dă sens acţiunii, sens care rezidă în însuşi specificul gândirii umane. Această armonie, care presupune simţul limitelor şi al relativului, pasiune, luciditate, va face cu putinţă, după Camus, o nouă „renaştere”, constituită pe un optimism voluntar. „Slujim omul în totalitatea lui sau deloc. Omul are nevoie de pace şi de dreptate, dar el are nevoie şi de frumuseţe pură, care este pâinea inimii sale”. Să fim, aşadar, ai timpului nostru, fiindcă o elementară onestitate ne obligă să nu eludăm istoria de vreme ce trăim în ea, dar să ne întoarcem mereu, ca la o matcă hrănitoare, la frumuseţe şi la natură.

Gândirea fundamentală a lui Camus – ne vom feri să utilizăm termenul de filosofie, pe care însuşi scriitorul îl refuză când vorbeşte de propria-i operă, în măsura în care-l socoteşte asimilabil aceluia de sistem filosofic, căci meditaţia lui Camus nu se vrea sistematică, ci urmărind fluctuaţiile şi evidenţele (mereu surprinzătoare, imprevizibile) unei experienţe trăite – este o eternă pendulare („balancement”) între da şi nu (unul din eseurile din *Faţa şi reversul* poartă chiar titlul *între da şi nu*) sau, mai curând, este da şi nu în acelaşi timp, căci ea încearcă, într-o căutare tragică, să împace contrariile, aspirând neîncetat către o „unitate”, către un „acord” al conştiinţei cu sine însăşi şi cu lumea, niciodată pe deplin atinse (starea de echilibru realizată în momente privilegiate fiind precară, instabilă). Meditaţia lui Camus este o neîntreruptă întrebare a omului în faţa destinului său – acea pendulare între da şi nu ce tinde către o sinteză superioară prin transgresarea antinomiei nu trebuie înţeleasă în sensul unei nonangajări – întrebare patetică ce va rămâne fără răspuns, dar care va da naştere unei opere ce va constitui o mărturie capitală despre oanumită sensibilitate şi problematică semnificativă pentru epoca noastră.

Există o unitate a întregii creaţii camusiene – eseuri filosofice, romane şi nuvele, piese de teatru – ce se întemeiază pe aceeaşi conştiinţă sfâşiată de tendinţe contrare, în egală măsură de puternice: gustul pentru acţiune şi totodată pentru contemplare, detaşarea şi pasiunea, nevoia” logică de a merge până la ultimele consecinţe ale unor premise teoretice şi teama de a depăşi „măsura” (în sensul în care vechii greci îl dădeau acestui cuvânt), dragostea de viaţă şi obsesia morţii, o senzualitate arzătoare, dar şi o înaltă spiritualitate, atracţia pentru solitudine, dar şi pentru solidaritate, absurdul şi revolta, sensul istoriei, precum şi căutarea unor adevăruri limită, demers ce s-a izbit perpetuu de aceeaşi tragică dificultate. Căci scriitorul nu-şi poate asuma aceste adevăruri cu toate consecinţele lor decât dacă adeziunea intelectuală este dublată de o adeziune morală (la originea căreia se află întotdeauna, în cazul lui Camus, o adeziune afectiv-senzorială), dar e vorba de o adeziune morală raportată la un absolut, adică situată în

afara oricărei istoricităţi (în ciuda afirmaţiilor repetate ale scriitorului, care se vreaşi se socoteşte mereu prezent în actualitate) şi respingând ofice formă de violenţă (violenţa fiind, pentru Camus, absurdul însuşi), în cazul acestui scriitor, filosoful cedează pasul moralistului. „Nu sunt filosof, ne spune Camus, vreau doar să definesc un comportament, acela al omului care nu crede nici în Dumnezeu, nici în raţiune” (cele două instanţe care dau unitate şi sens realităţii). Pentru a o înţelege cu adevărat, cititorul nu trebuie aşadar să uite nicio clipă că dimensiunea filosofică – desigur, nu în sensul unei filosofii sistematice – şi cea estetică ale

operei camusiene sunt permanent dublate de o dimensiune etică.

Voi încerca totuşi în această prefaţă la principalele eseuri filosofice ale lui Camus, aşa cum am făcut de altfel şi până aici, o abordare pe cât cu putinţă mai specifică, deşi asemenea decupaje sunt în bună măsură iluzorii şi nu întotdeauna bine venite.

Opera lui Camus permite o grupare pe etape şi cicluri. Sugestia e dată chiar de către Camus care, în *Caietele* sale, spune: „Am terminat prima versiune a *Omului revoltat*. Această carte încheie primele mele două cicluri. Am treizeci şi nouă de ani” (martie 1951). În proiectele nerealizate de către scriitor din pricina morţii sale premature figurează, de asemenea, schiţa unui nou ciclu, structurat, probabil, pe ideea de definire a limitelor condiţiei umane. Toţi exegeţii camusieni stabilesc, cu o precizie aproape supărătoare, două mari etape în creaţia scriitorului: o primă etapă, în care autorul constată şi îşi asumă absurdul existenţei şi în care se afirmă totodată reflexul revoltei individuale, şi o a doua, esenţial influenţată de evenimentele celui de-al doilea război mondial şi de Rezistenţă, în care revolta – „revolta metafizică” –, concepută ca o relaţie indisolubilă cu o comunitate umană şi ca o certitudine liminară a condiţiei umane, devine valoarea pe care se întemeiază o solidaritate activă, profesată în spiritul unui „eroism fără speranţă”, al unei „sfinţenii laice”. Această ordonare a

creaţiei pamusiene în jurul a doi poli – absurdul asumat, definit ca raport între conştiinţa umană „dornică de claritate” şi „realitatea incomprehensibilă”, şi revolta solidară – pune în lumină existenţa şi semnificaţia a încă două etape, cea a începuturilor (*Faţa şi reversul* şi *Nunta*), în care se pun premisele operei de maturitate, şi ultima (*Căderea* şi *Exilul şi împărăţia*) care urmează unei tăceri literare mult discutate şi diferit interpretate, şi în care majoritatea criticilor văd un fel de bilanţ dureros şi nesatisfăcător, pornit dintr-o dorinţă de reînnoire şi sugerând deschideri către o nouă etapă – rămasă pentru totdeauna doar în stare de proiect. Or, această reînnoire, la care însuşi Camus face aluzie, scriitorul o vedea cu putinţă doar printr-o „întoarcere la izvoare”. Iar izvorul, unicul izvor („lunique source”) se află pentru el – după cum arată într-o prefaţă publicată în 1958

cu prilejul reeditării primului său volum, text esenţial, în care Camus se explică pe sine însuşi şi creaţia sa, adevărat testament literar – în acea primă cărticică scrisă neîndemânatic de un tânăr de douăzeci şi trei de ani: „În ceea ce mă priveşte, ştiu că izvorul meu este în *Faţa şi reversul*, în acea lume de sărăcie şi de lumină în care am trăit multă vreme... De când au fost scrise aceste pagini, am îmbătrânit şi am trecut prin multe. Dar despre viaţă tot nu ştiu mai mult decât ceea ce este spus, cu stângăcie, în *Faţa şi reversul*... în aceste pagini neîndemânatice există mai multă dragoste decât în toate cele care le-au urmat... Dacă, în ciuda atâtor eforturi de a construi un limbaj şi a da viaţă unor mituri, nu voi ajunge într-o zi să rescriu *Faţa şi reversul*, nu voi fi ajuns niciodată la ceva, iată convingerea mea obscură”. În mod uimitor, prefaţa aceasta din 1958 îşi are un pandant într-un text apărut cu douăzeci de ani în urmă, tot în legătură cu *Faţa şi reversul*, care tocmai apăruse: „Mai târziu, voi scrie o carte care va fi o operă de artă. Prin asta vreau să spun că va fi o adevărată creaţie. Dar voi spune aceleaşi lucruri şi mă tem că tot progresul meu nu va fi decât în privinţa formei, pe care o vreau mai exterioară. Restul va fi o cursă de la mine însumi către mine însumi” (Scrisoare către Jean de Maison-seul, din 8 iulie 1937). (Termenul de „creaţie” apare adeseori la Camus în opoziţie cu acela de „mărturie”, iar *Faţa şi reversul* este

pentru el tocmai „mărturia” prin excelenţă.) Poate că *Exilul şi împărăţia* şi *Căderea* răspund chiar acestei vechi şi obsesive dorinţe, realizând-o. Căci ele spun „aceleaşi lucruri”, reluând, cu mai mare detaşare – o detaşare ce ţine de virtuozitatea stilistică – toate ideile din această primă carte de tinereţe. Perfecta simetrie a titlurilor primului (*Faţa şi reversul*) şi ultimului volum (*Exilul şi împărăţia*), titluri simbolice, care sunt echivalente, pare că vrea să marcheze tocmai această circulară epuizare, atât în planul ideii, cât şi în cel al scriiturii, a unui unic demers.

Pentru Camus, *Faţa şi reversul* a pus, îndată după apariţie, problema unui *malentendu* între el şi cititori sau poate mai curând între el şi critici (cu mai toate cărţile lui Camus s-a întâmplat la fel): „Primirea ce li s-a făcut acestor pagini e nesperată. Dar citeam peste tot aceleaşi fraze: amărăciune, pesimism etc. N-au înţeles – şi-mi spun uneori că eu n-am

ştiut să mă fac înţeles. Dacă n-am izbutit să spun cât de mult iubesc viaţa, câtă poftă am să mă adăp la ea din plin, dacă n-am izbutit să spun că însăşi moartea şi durerea nu fac decât să exaspereze în mine această voinţă de a trăi, atunci n-am izbutit să spun nimic. Şi, la urma urmei, n-am de ce să mă plâng, de vreme ce-mi rămâne totul de spus… Nu-i oare minunat, Jean, că viaţa e un lucru atât de pasionant şi de dureros?” (Scrisoare către Jean de Maisonseul).

În raport cu *Faţa şi reversul*, volumul *Nunta*, apărut în mai 1939, poate fi socotit o nouă tentativă de a găsi un răspuns la cele câteva chestiuni esenţiale deja propuse în textele de debut. Ideea centrală – evidenţă primă şi punct de plecare pentru întreaga meditaţie – ar putea fi sugerată prin reluarea acestei afirmaţii pe care Camus o face, chiar în anul apariţiei eseurilor din *Nunta*, într-un articol despre Armand Guibert: „Acei oameni cărora le e de-ajuns pământul trebuie să ştie să-şi plătească bucuria prin luciditate şi, refuzând fericirea iluzorie a îngerilor, să accepte să iubească doar ceea ce trebuie să moară”.

Între cele două cărţi există o diferenţă de timbru foarte perceptibilă. Influenţele unor lecturi – influenţe asimilate însă şi care participă la o viziune încă de pe acum profund originală – sunt aici mai vizibile. Nietzsche l-a învăţat fidelitatea faţă de pământ a omului care ştie că „Dumnezeu a murit" şi că el îşi este acum sieşi singurul Dumnezeu; de la Montherlant a reţinut ideea „alternanţei" şi cea a unui stil de viaţă eroic şi glorios; de la Gide, senzualitatea, ura oricărui confort, acea evanghelie a despuierii totale („cel brangile du dbnuement") şi mai cu seamă disponibilitatea în clipă, trăirea clipei cu luciditate. În Jean Grenier, care îi este profesor de filosofie (şi căruia îi dedicase *Faţa şi reversul*), Camus găseşte, de asemenea, un model, mai cu seamă prin cartea acestuia *Inspirations miditerraniennes*. Tonului reţinut şi economiei de mijloace din *Faţa şi reversul* îi ia locul efuziunea lirică, susţinută şi debordantă, de tipul celei din *Fructele pământului Tendie* din *Nunta* sunt eseuri filosofico-poetice (ceea ce, de altfel, sunt şi toate celelalte eseuri ale lui Camus), dar care fixează în chip mai explicit – în aceasta ar consta progresul gândirii lui Camus faţă de *Faţa şi reversul*, carte care conţine toate premisele reflecţiei camusiene şi în care figurează până şi cei doi termeni cheie de absurd şi revoltă – o anumită atitudine intelectuală şi afectivă fundamentală. E vorba de acele „evidenţe" care se revelează spiritului fără a avea nevoie de vreo argumentare logică şi a acelor adevăruri limită, „adevăruri pe care mâna le poate atinge" (*Vara la Alger*). Evidenţele acestea, ni se arată în *Nunta*, şi ideea va fi omniprezentă în *Mitul lui Sisif*, care, de fapt, nu este decât o reluare şi o dezvoltare, oarecum mai organizată şi de pe poziţii mai obiective, a tuturor ideilor din *Nunta*, i se impun omului pe neaşteptate (când „toate decorurile se prăbuşesc"), fie în situaţie de criză, fie în împrejurările existenţei cotidiene şi banale. Plecând de la aceste adevăruri şi menţinându-le cu consecvenţă în plină lumină a conştiinţei fără a „eluda" nimic, fără a „trişa", Camus va construi, refăcând sub raportul schemei formale gestul cartezian, întreaga sa meditaţie – creaţie – ulterioară. Pentru Camus, primul din aceste adevăruri evidente este existenţa lumii, valoarea ei ca dat existenţial de care nu se poate face abstracţie. Lumea aceasta,

cunoscută cu febrilitate de Camus, este pentru el de o „frumuseţe insuportabilă” şi „inumană”, o frumuseţe în mijlocul căreia „mor, totuşi, oameni”. Dar omul trebuie să creadă în ea, neeludând nimic, căci în afara acestei lumi pline de frumuseţe nu există mântuire: „Lumea e frumoasă şi în afara ei nu există mântuire” (*Deşertul*). Eternitatea omului e această viaţă, acest prezent, această suită de clipe prezente, care trebuie trăite fără iluzii cu privire la existenţa unui Dumnezeu, fără speranţă într-o altă viaţă. Camus refuză astfel, încă din *Nunta*, ideea existenţei oricărei transcendenţe, a oricărei speranţe de ordin religios sau situată în perspectivă istorică: „Din cutia Pandorei, în care colcăiau toate relele umanităţii, grecii au scos abia la urmă speranţa, socotind-o răul cel mai îngrozitor. Nu cunosc simbol mai emoţionant Căci speranţa, spre deosebire de ceea ce se crede, e totuna cu resemnarea. Şi a trăi înseamnă a nu te resemna” (*Vara la Alger*). În *Nunta* apare astfel, alături de atitudinea de asumare a absurdului, afirmarea revoltei şi încercarea de a schiţa o morală a omului absurd (adică a acelui om căruia i s-a „revelat” absurdul existenţei şi care nu renunţă la acest prim adevăr al său). Conştiinţa umană, care aspiră la ordine şi unitate, spune Camus, refuză moartea şi absurdul, dar acest refuz nu

are nimic comun cu renunţarea (opoziţia între „morala refuzului” şi „morala renunţării” va fi una din temele *Mitului lui Sisif*). Acest refuz este un gest de sfidare şi de revoltă, un gest orgolios şi eroic al omului încununat în toată demnitatea sa, gestul lui Sisif care continuă la infinit să-şi ducă piatra în vârful muntelui, trăindu-şi cu exaltare fericirea de a-şi putea privi în faţă şi asuma destinul tragic. Este „certitudinea unui destin copleşitor, dar fără resemnarea care ar trebui să o însoţească” (*Mitul lui Sisif*). Pe această consecvenţă („Numesc adevăr ceea ce continuă”), pe acest acord cu sine însuşi se poate construi o morală a fericirii – şi eseul *Deşertul* e de fapt o meditaţie pe această temă –, căci „dintr-o anumită continuitate în disperare (termenul trebuie înţeles la Camus nu în sensul lui obişnuit,

ci în sensul lipsei de speranţă) poate izvorî fericirea". „Nu descoperi absurdul, va mai spune Camus în *Mitul lui Sisif*, fără să fii ispitit să scrii un manual despre fericire". Iată de ce „trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit". Fericirea, în concepţia lui Camus, are un sens foarte particular. Ea nu e neapărat „inseparabilă de optimism. Ea e legată de dragoste – ceea ce nu-i acelaşi lucru". Fericirea înseamnă a avea „răbdarea de a iubi şi de a înţelege". Iar iubirea înseamnă refuzul de a „renunţa", hotărârea de a continua şi este nedespărţită de ideea de adevăr. Fericirea aceasta a omului care locuieşte o lume fără transcendenţă, fără sens şi fără speranţă, „în care spiritul îşi găseşte raţiunea de a fi trup", poate părea amară. Dar „există o fericire mai înaltă, în faţa căreia fericirea pare neînsemnată" (*Deşertul*). Camus afirmă astfel o concepţie eroică a fericirii care, din multe puncte de vedere, se întâlneşte cu aceea a unui Malraux sau Saint-Exupbry. E o fericire exigentă, la care omul are acces numai în măsura în care nu trişează. E o fericire tragică, pentru că e fondată pe conştiinţa absurdului existenţei: „Tot ce exaltă viaţa îi sporeşte în acelaşi timp absurditatea. În vara algeriană aflu că un singur lucru e mai tragic decât suferinţa: viaţa unui om fericit. Dar ea poate fi drumul unei mai înalte vieţi, de vreme ce nu-şi îngăduie să trişeze" (*Vara la Alger*).

Camus a afirmat explicit, în nenumărate rânduri, că nu aparţine existenţialismului: „Nu, nu sunt existenţialist", spune el într-unul din interviurile sale (noiembrie 1945). „Sartre şi cu mine suntem întotdeauna miraţi când ne vedem numele citate alături (...) Amândoi ne-am publicat toate cărţile, fără excepţie, înainte de a ne cunoaşte. Când ne-am cunoscut, n-am făcut decât să constatăm tot ceea ce ne desparte. Sartre este existenţialist şi singura carte de idei pe care am publicat-o, *Mitul lui Sisif*, este îndreptată împotriva filosofilor numiţi existenţialişti". Iată de ce unii critici şi istorici literari îl situează pe Camus într-un capitol aparte, intitulat, în mod vag, „în marginea existenţialismului", într-adevăr, Camus se desparte de Sartre printr-o idee hotărâtoare pentru întreaga sa gândire. Căci, dacă pentru Sartre „existenţa precede esenţa", pentru Camus, dimpotrivă, există o natură umană dată o dată pentru totdeauna, valoare preexistentă către care

omul trebuie să tindă şi criteriu suprem la care trebuie să se refere. În această diferenţă trebuie de altfel să căutăm explicaţia primă a rupturii care va surveni la un moment dat între cei doi scriitori. Camus totuşi poate fi inclus în generaţia de scriitori existenţialişti afirmată în Franţa în ajunul, în timpul şi în anii imediat următori celui de-al doilea război mondial, pentru numeroase motive, din care cel mai important ar fi următorul: pentru el, ca şi pentru orice gânditor existenţialist, cunoaşterea nu este posibilă decât prin intermediul unei experienţe concret trăite, experienţă individuală, foarte intimă şi necomunicabilă în esenţa ei, foarte subiectivă, aşadar (Camus admite că i se poate opune, în numele aceluiaşi principiu al cunoaşterii posibile numai prin intermediul experienţei trăite, o altă experienţă, aflată la originea unei cunoaşteri cu totul diferite), manifestată mai întâi ca senzaţie şi afect (după Camus, se poate ajunge la *ideea* absurdului numai prin mijlocirea *sentimentului* absurduluiel însuşi declanşat prin mecanisme senzoriale –, teză comună tuturor gânditorilor existenţialişti). O atare cunoaştere este o „evidenţă a inimii" înainte de a deveni, într-o a doua etapă, o „evidenţă a intelectului", care reia şi aprofundează acel adevăr-limită prin propriile-i mijloace, cele ale raţiunii. Întâlnim şi la Camus refuzul manifestat de toţi filosofii existenţialişti de a fi sistematici, refuz afirmat în mod peremptoriu într-un text antologic (la care am făcut deja o referire), în care scriitorul se declară a fi mai curând

moralist decât filosof, circumscriind printr-o fericită formulă locul primejdios şi dificil de menţinut unde se situează gândirea sa: „Nu sunt un filosof. Nu cred destul în raţiune pentru a crede într-un sistem. Vreau doar să ştiu cum trebuie să te comporţi. Şi, mai exact, cum trebuie să te comporţi când nu crezi nici în Dumnezeu, nici în raţiune". Dar deşi pretenţia „filosofică" este mai mică în cazul lui Camus decât în cel al lui Sartre, cei doi scriitori au în comun acelaşi mod de a concepe demersul literar ca demers complementar unei reflecţii filosofice exprimate paralel prin eseuri de filosofie al căror

text, prin felul cum este scris, participă el însuşi la sfera literarului. Caracterul mult mai explicit al eseului va pune în lumină sensul (sensurile) operei literare, în timp ce eseul se va îmbogăţi el însuşi cu viaţa, concretă şi misterioasă totodată, a operei literare. Astfel, textul filosofic şi opera literară vor iradia unul asupra celuilalt, într-o indestructibilă unitate, eseul funcţionând şi ca un fel de *mode demploi* pentru operele literare ce aparţin aceluiaşi ciclu: *Mitul lui Sisif* pentru *Străinul*, *Caligula*, *Neînţelegerea* (ciclul absurdului), iar *Omul revoltat* pentru *Ciuma*, *Starea de asediu*, *Cei drepţi* (ciclul revoltei). În operele aparţinând ciclului absurdului, ce nu pot fi bine citite fără o bună lectură a *Mitului lui Sisif*, scriitorul meditează asupra descoperirii absurdului şi asupra demersului prin care acesta e asumat de către cel ce devine „omul absurd” (simbolizat de Sisif). Reflexul revoltei este deja prezent, şi aceasta în mod necesar, de vreme ce evidenţa absurdului este de îndată urmată la omul absurd de o mişcare (în conştiinţă) de revoltă. Ciclul revoltei fundamentează, întemeindu-se pe evidenţa absurdului, legitimitatea revoltei. Omul revoltat, simbolizat prin Prometeu, cunoaşte experienţa unei revolte metafizice, îndreptată împotriva unei lumi şi a unui destin absurd, revoltă care are aşadar loc doar în planul conştiinţei: „Revolta metafizică este mişcarea prin care un om se ridică împotriva condiţiei sale şi a întregii Creaţii. Este metafizică pentru că ea contestă scopurile omului şi ale Creaţiei” (*Omul revoltat*). Dacă primul ciclu – cel controlat, dacă putem spune aşa, de *Mitul lui* Sisifeste înainte de orice ciclul individului solitar, al doilea – cel controlat de *Omul revoltat* – este ciclul individului solidar, solidar în revolta sa

(metafizică) cu ceilalţi, pe care-i descoperă în luptă cu acelaşi destin absurd („Mă revolt, deci existăm”, *Omul revoltat*). Totuşi, deşi vag, angajarea în istoricitate este uneori sugerată: eroul absurd este, prin excelenţă, în concepţia camusiană, micul funcţionar sau muncitor modern, autorul făcând chiar o localizare temporală precisă, vorbindu-ne despre o „sensibilitate absurdă ce poate fi întâlnită în acest secol”.

Revolta aceasta „fără speranţă”, care ştie că la capătul a toate

aşteaptă moartea – moartea definitivă, nu o moarte ce duce spre o altă viaţă –, va fundamenta totuşi o tentativă constructivă, căci descoperirea absurdului, după Camus, nu-i un sfârşit, ci doar un început (certitudinea morţii nu are drept consecinţă logică ideea sinuciderii; dimpotrivă, conform unui raţionament după model cartezian, ea înlătură orice idee de sinucidere, fiindcă, suprimându-se, sinucigaşul ar suprima unica lui certitudine şi valoare, unicul lui adevăr: conştiinţa absurdului). Omul absurd şi revoltat ajunge să dea existenţei un sens uman tocmai prin gestul său de sfidare orgolioasă, pe care se va întemeia noua sa demnitate, şi anume tentativa de a găsi o morală proprie: „Aparent negativă, de vreme ce nu creează nimic, ea este profund pozitivă, pentru că ne dezvăluie ceea ce trebuie întotdeauna apărat în om" (*Omul revoltat*).

Întreaga operă a lui Camus exaltă şi apără deplina conştiinţă, clarvăzătoare şi lucidă, în care scriitorul vede izvorul tuturor valorilor. De pe acest teren, cel mai sigur, se poate duce discuţia despre semnificaţiile eseurilor sale, de aici şi de la întrebarea neîncetată şi chinuitoare pe care şi-o pune în faţa suferinţei omului – suferinţă absurdă, de vreme ce pentru omul inocent al lui Camus ea nu este preţul nici unei răscumpărări.

Irina Mavrodin

FAŢA ŞI REVERSUL

PREFAŢĂ

Lui Jean Grenier

Eseurile reunite în acest volum au fost scrise în 1935 şi în 1936 (aveam atunci douăzeci şi doi de ani) şi publicate un an mai târziu, în Algeria, în foarte puţine exemplare. Această ediţie este de multă vreme epuizată, iar eu am refuzat întotdeauna reeditarea textelor din *Faţa şi reversul* încăpăţânarea mea nu-şi aremotivaţii misterioase. Nu mă lepăd de nimic din ce-am exprimat în aceste scrieri, dar forma lor mi s-a părut întotdeauna stângace. Prejudecăţile pe care, fără voia mea, le am în privinţa artei (mă voi explica ceva mai jos) m-au împiedicat multă vreme să am în vedere reeditarea lor. În aparenţă, e o atitudine plină de vanitate, care ar lăsa să se presupună că celelalte scrieri ale

mele răspund tuturor exigenţelor. Mai trebuie oare să precizez că nu-i vorba de asta? Sunt doar mai sensibil la stângăciile din *Faţa şi reversul* decât la altele, pe care, de asemenea, le ştiu. Cum să-mi justific atitudinea altminteri decât recunoscând că primele sunt legate, trădându-l întrucâtva, de subiectul la care ţin cel mai mult. Chestiunea valorii sale literare fiind deci pusă astfel, pot recunoaşte că valoarea mărturiei pe care o aduce această cărticică este pentru mine foarte mare. Spun: pentru mine, căci ea depune mărturie în faţa mea, cerându-mi o fidelitate ale cărei profunzimi şi dificultăţi numai eu le cunosc. Aş vrea să spun de ce.

Brice Parain pretinde adeseori că această cărticică cuprinde tot ce-am scris eu mai bun. Parain se înşală. Nu o spun, cunoscându-i loialitatea, din pricina acelei nerăbdări ce-l năpădeşte pe orice artist în faţa celor ce au impertinenţa de a-l prefera nu cum este, ci cum a fost. Se înşală, pentru că la douăzeci şi doi de ani – dacă nu eşti ungeniu – nu prea ştii să scrii. Totuşi, înţeleg ce vrea să spună Parain, acest savant inamic al artei şi acest filosof al compasiunii. El vrea să spună, şi are dreptate, că în aceste pagini stângace se află mai multă iubire adevărată decât în toate celelalte ce le-au urmat.

Fiecare artist păstrează astfel, în adâncurile lui, un unic izvor ce-l face să fie, în timpul vieţii, ceea ce este şi ceea ce spune. Qnd izvorul a secat, vedem cum opera îşi pierde din strălucire şi vigoare. Torentul invizibil nu mai hrăneşte ogorul artei, caredevine sterp. Artistul, acum aproape chel, e numai bun pentru tăcere sau pentru viaţa mondenă a saloanelor, ceea ce-i acelaşi lucru. Eu unul ştiu că izvorul meu se află în *JFata şi reversul*, în acea lume a sărăciei şi a luminii în care ani trăit vreme îndelungată şi a cărei amintire mă apără încă de cele două primejdii contrarii care-l ameninţă pe orice artist: resentimentul şi mulţumirea de sine.

Sărăcia, mai întâi, nu a fost niciodată o nenorocire pentru mine: lumina îşi răspândea peste ea toate bogăţiile. Până şi revoltele meleau fost luminate de sărăcie. Ele au fost aproape totdeauna – pot să o spun

fără să trişez – revolte pentru toţi, şi pentru ca viaţa tuturor să se înalţe în lumină. Nu-i sigur că sufletul meu era în mod firesc predispus la acest gen de iubire. Dar m-au ajutat împrejurările. Pentru a-mi corecta indiferenţa nativă, am fost situat la jumătatea distanţei între mizerieşi soare. Mizeria m-a împiedicat să cred că totul e bine sub soare şi în istorie; soarele m-a învăţat că istoria nu înseamnă totul. Să schimb viaţa, da, dar nu şi lumea din care îmi făcusem o divinitate adorată. Astfel, neîndoielnic, am apucat pe acest drum inconfortabil pe care mă aflu, angajându-mă cu inocenţă şi înaintând cu greu, riscând să-mi pierd echilibrul la fiecare pas şi nefiind sigur că-mi voi atinge scopul. Altfel spus, am devenit un artist, dacă-i adevărat că orice artă presupune un refuz şi un consimţământ.

Oricum, splendida căldură ce-mi învăluia copilăria m-a scutit de orice resentiment. Trăiam strâmtorat, dar şi cu un fel de bucurie. Simţeam că posed forţe nemărginite: trebuia doar să descopăr în ce să le investesc. Nu sărăcia stătea în calea lor: în Africa, marea şi soarele nu costă nimic. În calea lor stăteau mai curând prejudecăţile şi prostia. Aveam nenumărate prilejuri să-mi desfăşor o aroganţă care mi-a făcut mult rău şi de care îşi bate joc pe bună dreptate prietenul şi profesorul meu Jean Grenier, aroganţă pe care zadarnic am încercat să mi-o corectez, până când am înţeles că există o fatalitate a temperamentului nostru. Era mult mai bine deci să-mi accept propriul orgoliul şi să încerc să-l pun în slujba a ceva, decât să-mi impun – ca să-l citez pe Chamfort – principii mai puternice decât propriul meu caracter. Dar, după ce m-am cercetat cu de-amănuntul, pot să depun mărturie că, printre numeroasele mele slăbiciuni, nu a figurat niciodată defectul cel mai răspândit printre noi, adică invidia, acest adevărat cancer al societăţilor şi al doctrinelor.

Meritul acestei fericite imunităţi nu mie îmi revine. îl datorez alor mei, în primul rând, căci ei duceau lipsă de aproape toate cele şi nu invidiau aproape niciodată pe nimeni. Doar prin tăcerea ei, prin atitudinea-i rezervată, prin mândria-i firească şi sobră, această familie, care nici măcar nu ştia să citească, mi-a dat atunci cele mai nobile lecţii, al căror efect dăinuie încă. Şi apoi, eram eu însumi prea preocupat de

propriile-mi sentimente pentru a mai visa la altceva. Chiar şi acum, când văd cum trăiesc cei foarte avuţi la Paris, sunt cuprins adeseori de o indiferenţă nu lipsită de milă. Pe lume există multe nedreptăţi, dar despre una nu se vorbeşte niciodată: cea a climatului. Multă vreme, şi fără să ştiu, am fost unul din cei ce au profitat de ea. Parcă-i aud acuzându-mă pe ferocii noştri filantropi, dacă mă vor citi. Vreau să-i fac pe muncitori să treacă drept bogaţi, iar pe burghezi drept săraci, spre a prelungi astfel fericita servitute a unora și puterea celorlalţi. Nu, nu despre asta-i vorba. Dimpotrivă, când sărăcia se îmbină cu acea viaţă fără de cer şi fără de speranţă pe care, la vârsta bărbăţiei, am descoperit-o în oribilele cartiere mărginaşe ale oraşelor noastre, atunci s-a consumat ultima și cea mai revoltătoare dintre nedreptăţi: şi trebuie într-adevăr să facem tot ce ne stă în putinţă pentru ca aceşti oameni să scape de dubla umilinţă a mizeriei şi a urâţeniei. Născut sărac, într-un cartier muncitoresc, nu ştiam totuşi, înainte de a cunoaște recile noastre mahalale, ce înseamnă adevărata nefericire. Nici chiar extrema mizerie arabă nu se poate compara cu ea, căci cerul sub care se află una şi cel sub care se află cealaltă sunt atât de diferite! Dar, după ce ai cunoscut cartierele industriale, te simţi mânjit pentru totdeauna, cred, şi răspunzător că aşa ceva există.

Cele spuse de mine rământotuși adevărate. Întâlnesc uneori oameni ce trăiesc în mijlocul unor averi pe care nici măcar nu mi le pot închipui. Trebuie să fac totuşi un efort pentru a înţelege că unii le invidiază. Cândva, cu mulţi ani în urmă, am trăit opt zile bucurându-mă de toate bogăţiile lumii: dormeam sub cerul liber, pe o plajă, mă hrăneam cu fructe şi-mi petreceam jumătate din zi într-o apă în care nu mă scăldam decât eu. Am aflat atunci un adevăr care m-a făcut

totdeauna să întâmpin semnele confortului sau ale unei aşezări stabile, cu ironie, nerăbdare şi, uneori, cu furie. Deşi trăiesc astăzi fără grija zilei de mâine, deci ca un privilegiat al sorţii, nu ştiu să posed. Nu pot păstra nimic din ceea ce am și care mi-a fost oferit totdeauna fără ca eu să-mi fi dat vreo strădanie. Nu atât din risipitoare generozitate,

cred, câţ dintr-un fel de zgârcenie: sunt avar cu acea libertate care dispare de îndată ce ai prea mult. Cel mai mare lux a fost totdeauna pentru mine o anume lipsă. Îmi place casa goală a arabilor sau a spaniolilor. Locul unde prefer să trăiesc şi să muncesc (şi, lucru mai rar, unde aş accepta să şi mor) este o cameră de hotel. N-am putut niciodată să gust ceea ce numim viaţa de interior (care, adeseori, este tocmai contrariul vieţii interioare); aşa-zisa fericire burgheză mă plictiseşte şi mă înspăimântă. Această inaptitudine nu are în ea nimic glorios şi mi-a alimentat defectele. Nu invidiez pe nimeni, şi e dreptul meu, dar nici nu mă gândesc totdeauna la ce râvnesc ceilalţi, ceea ce îmi amputează imaginaţia, adică bunătatea. E adevărat că mi-am inventat o maximă de uz personal: „Să-ţi respecţi principiile când e vorba de lucrurile mari, pentru lucrurile mărunte mila-i de ajuns”. Vai! ne făurim maxime ca să cârpim găuriledin propria noastră fire. În cazul meu, mila de care vorbesc poartă mai curând numele de indiferenţă. Efectele ei, nu-i greu de bănuit, sunt mai puţin miraculoase.

Dar vreau doar să subliniez că săracul nu-i neapărat şi invidios. Chiar mai târziu, când o boală gravă m-a lipsit un timp pentru forţa viaţa lă care, în mine, transfigura totul, în ciuda infirmităţilor invizibile şi a noilor slăbiciuni pe care le aflam în ea, am cunoscut teama şi descurajarea, dar niciodată amărăciunea. Această boală adăuga noi piedici, şi dintre cele mai greu de depăşit, celor pe care trebuise să le înfrunt până atunci. Ea favoriza până la urmă acea libertate a inimii, acea uşoară distanţă faţă de interesele omeneşti care m-a apărat întotdeauna de resentimente. De când trăiesc la Paris, ştiu că un asemenea privilegiu e regal. Dar m-am bucurat de el fără limite sau remuşcări şi, până în prezent cel puţin, el mi-a luminat întreaga viaţă. Artist fiind, am început să trăiesc admirând, ceea ce, într-un anume sens, este paradisul terestru. (Ştim că astăzi, în Franţa, ca să debutezi în litere şi chiar ca să-ţi închei cariera de scriitor, trebuie, dimpotrivă, să-ţi alegi un artist de care să-ţi baţi joc.) De asemenea, pasiunile mele de bărbat n-au fost niciodată „împotriva” fiinţelor pe care le-am iubit, ce-mi păreau totdeauna mai bune şi mai nobile decât mine. Sărăcia, aşa cum am trăit-o eu, nu m-a învăţat deci să urăsc, ci, dimpotrivă, ea m-a

învăţat o anumită fidelitate, precum şi o tenacitate mută. Iar dacă mi s-a întâmplat să o uit, doar eu și defectele mele suntem de vină și nicidecum lumea în care m-am născut.

Şi tot amintirea acelor ani m-a împiedicat să fiu vreodată mulţumit de felul cum îmi exercitam meseria. Aş vrea să vorbesc aici cu toată simplitatea de care sunt în stare despre ceea ce scriitori trec în general sub tăcere. Nu evoc nici măcar satisfacţia pe care o ai, se pare, în faţa cărţii sau paginii izbutite. Nu ştiu dacă artiştii care o cunosc sunt mulţi la număr. Cât despre mine, nu cred că vreodată recitirea unei pagini terminate să-mi fi pricinuit vreo bucurie. Voi mărturisi chiar, acceptând să fiu crezut pe cuvânt, că succesul unora dintre cărţile mele m-a surprins întotdeauna. Bineînţeles, te obişnuieşti și cu succesul, și chiar într-un chip destul de urât. Și totuși, până și astăzi mă simt un ucenic în preajma unor scriitori în viaţă, cărora le dau locul pe care-l merită, printre primii fiind cel căruia i-au fost dedicate aceste eseuri încă de acum douăzeci de ani. Scriitorul are, fireşte, bucurii pentru care el trăieşte şi care-i sunt de-ajuns. În ceea ce mă priveşte, le am doar în momentul conceperii operei, în clipa când mi se revelează subiectul şi când articularea acesteia se desenează în faţa sensibilităţii dintr-oată clarvăzătoare, în acele momente minunate când imaginaţia se confundă pe de-a-ntregul cu inteligenţa. Acele clipe trec tot atât de repede pe cât de repede s-au născut. Mai rămâne ca opera să fie executată, mai rămân, adică, un lung şir de clipe chinuitoare.

Pe un alt plan, un artist are şi bucurii ce-şi au originea în vanitatea satisfăcută. Meseria de scriitor, mai cu seamă în societatea franceză, este în mare parte o meserie a vanităţii. O spun de altfel fără niciun fel de dispreţ, ci doar cu o umbră de regret. În această privinţă semăn cu toţi ceilalţi: cine poate susţine că nu suferă de această ridicolă infirmitate? La urma urmei, într-o societate menită invidiei şi deriziunii, vine totdeauna o zi când, ţintă a tuturor batjocurilor, scriitorii noştri plătesc din greu bietele lor bucurii. Dar, în douăzeci de ani de viaţă literară, mie meseria de scriitor mi-a adus puţine asemenea bucurii, ba chiar, pe măsură ce timpul trecea, tot mai puţine.

Oare nu amintirea adevărurilor întrevăzute în *Faţa şi reversul* m-a împiedicat întotdeauna să mă simt la largul meu în exercitarea publică a meseriei de scriitor, împingându-mă către atâtea refuzuri care nu m-au ajutat totdeauna să-mi fac prieteni? Ignorându-i complimentul sau omagiul, îl faci pe cel ce te laudă să creadă că-l dispreţuieşt, când de fapt tu te îndoieşti de tine însuţi. De asemenea, dacă aş fi afişat acel amestec de asprime şi de complezenţă ce se întâlneşte la mulţi scriitori, dacă, precum atâţia, m-aş fi arătat înfumurat, aş fi stârnit mai multă simpatie, căci aş fi jucat jocul. Dar din păcate acest joc nu mă amuză. Ambiţia lui Rubempr6 sau a lui Julien Sorel mă descumpăneşte adeseori prin naivitatea şi modestia ei. Cea a lui Nietzsche, a lui Tolstoi sau a lui kelville mă tulbură profund, tocmai din pricina eşecului lor. În taina inimii mele, nu mă simt umil decât în faţa vieţilor celor mai sărmane sau a marilor aventuri ale spiritului. Între acestea două se află astăzi o societate ce stârneşte râsul.

Uneori, la acele „premiere" teatrale care sunt singurul loc unde întâlnesc ceea ce e cu insolenţă numit „înalta societate pariziană", am impresia că sala va dispărea, că această lume, aşa cum ne apare ea, nu există. Reali îmi par ceilalţi: marile figuri care strigă pe scenă. Atunci, ca să nu fugi, trebuie să-ţi aminteşti că fiecare dintre aceşti spectatori are şi el o întâlnire cu el însuşi; că ştie asta şi că, fără îndoială, se va duce curând la această întâlnire. Pe dată, iată-l din nou fratern: singurătatea îi reuneşte pe cei pe care societatea îi desparte. Când ştii asta, cum să mai măguleşti acea lume, cum să-i mai rfvneşti privilegiile derizorii, cum să mai consimţi să feliciţi orice autor, să le mulţumeşti ostentativ criticilor ce ţi-au fost favorabili şi de ce să mai încerci să-ţi seduci adversarul şi, mai ales, ce expresie să-ţi pui pe chip când primeşti acele complimente şi acea admiraţie ce stau în obiceiul societăţii franceze (cel puţin în prezenţa autorului, căci după plecarea acestuia...), nu mai puţin decât deprinderea de a bea Pernod şi de a citi reviste sentimentale? Nu izbutesc să fac nimic din toate astea. Poate că din pricina acelui orgoliu rău, a cărui întindere şi a cărui putere

asupra-mi îmi este cunoscută. Dar dacă numai asta ar fi cauza, dacă în joc n-ar fi decât vanitatea mea, cred că, dimpotrivă, m-aş bucura de complimente, superficial, în loc să simt de fiecare dată o asemenea stare neplăcută când mi se fac. Nu, simt că vanitatea pe care o am în comun cu oamenii ce exercită aceeaşi meserie ca mine reacţionează mai ales la anumite critici care comportă o mare parte de adevăr. În faţa complimentului, nu mândria îmi dă acea înfăţişare ingrată de şcolar leneş pe care mi-o cunosc atât de binei ci (laolaltă cu acea profundă indiferenţă care e în mine ca o infirmitate din născare) un sentiment ciudat pe care-l am atunci: „Nu, nu-i asta…” Nu, nu-i asta şi iată de ce reputaţia, cum i se spune, e uneori atât de greu de acceptat încât simţi un fel de bucurie rea când faci tot ce trebuie ca s-o pierzi. Dimpotrivă, recitind *Faţa şi reversul* după atâţia ani, în vederea acestei ediţii, ştiu instinctiv, în faţa anumitor pagini şi în ciuda unor stângăcii, că e asta. Asta, adică această femeie bătrână, o mamă tăcută, sărăcia, lumina căzând pe măslinii de Italia, iubirea singuratecă şi populată, tot ceea ce, pentru mine, vorbeşte despre adevăr.

A trecut vreme îndelungată de când aceste pagini au fost scrise, iar eu am îmbătrânit şi am trecut prin multe. Am aflat multe despre mine, cunoscându-mi limitele şi aproape toate slăbiciunile. Am aflat mai puţin despre fiinţe, pentru că sunt mai curios cu privire la destinul lor decât la reacţiile lor, iar destinele se repetă. Am aflat cel puţin că existau şi că, neputând să se renege pe sine, egoismultrebuie să încerce să fie clarvăzător. E cu neputinţă să te bucuri de tine însuţi; ştiu bine asta şi în ciuda faptului că am fost minunat înzestrat pentru asta. Dacă singurătatea există, lucru de care nu sunt sigur, avem dreptul ca din când în când să visăm la ea ca la un paradis. Şi eu am uneori un astfel de vis, ca toată lumea. Dar doi îngeri liniştiţi nu m-au lăsat niciodată să intru; unul are chipul unui prieten, celălalt are chipul unui duşman. Da, ştiu toate acestea şi am mai învăţat – sau aproape am mai învăţat – cât de scump se plăteşte iubirea. Dar despre viaţa însăşi nu ştiu mai mult decât ceea ce e spus, cu stângăcie, în *Faţa şi reversul*.

„Nu poţi iubi viaţa fără să fii deznădăjduit în faţa vieţii”, am scris, nu fără emfază, în acele pagini. Nu ştiam atunci ce mare adevăr

spuneam; nu străbătusem încă vremea adevăratei deznădejdi. Acea vreme a venit şi a putut distruge în mine totul, în afară de pofta mea dezordonată de viaţă. Sufăr încă de această pasiune fecundă şi totodată nimicitoare care izbucneşte până şi în paginile cele mai sumbre din *Faţa și reversul*. S-a spus că nu trăim cu adevărat decât câteva ore din viaţa noastră. E adevărat într-un sens, dar fals într-altul. Căci ardoarea înfometată ce străbate din eseurile ce urmează

nu m-a părăsit niciodată şi, de fapt, ea e viaţa în ce are mai rău şi mai bun. Am vrut desigur să corectez răul pe care-l producea în mine. Ca toată lumea, am încercat de bine de rău să-mi îndrept firea prin morală. Dar vai! asta m-a costat mai scump decât orice. Cu multă energie – și energie am – ajungi uneori să te porţi conform moralei, dar nu şi să fii aşa cum îţi cere ea. Şi dacă, fiind un om al pasiunii, visezi la morală înseamnă că te consacri nedreptăţii chiar în timp ce vorbeşti de dreptate. Omul îmi apare uneori ca o nedreptate în mers: mă gândesc la mine. În acea clipă am impresia că m-am înşelat sau am minţit în ceea ce uneori scriam, tocmai pentru că nu ştiu cum să-mi fac cunoscută în mod cinstit nedreptatea. îâam spus niciodată că sunt un om drept. Mi s-a întâmplat doar să spun că trebuie să încercăm să fim drepţi şi, de asemenea, că e o pedeapsă şi o mare nefericire. Dar care-i diferenţa? Şi poate oare cu adevărat propovădui dreptatea cel care nu reuşeşte să o impună în propria-i viaţă? Dacă am putea măcar să trăim conform onoarei, virtute a celor nedrepţi! Dar pentru lumea noastră acest cuvânt e obscen; „aristocrat" face parte dintre injuriile literare şi filosofice. Eu nu sunt aristocrat, iar răspunsul meu e această carte: iată-i pe ai mei, pe învăţătorii mei, ascendenţa mea; iată, prin ei, ce mă uneşte cu toţi ceilalţi. Și totuși, da, am nevoie de onoare, pentru că nu sunt destul de mare ca să mă pot lipsi de ea!

Dar ce importanţă are asta? Voiam doar să arăt că, deși am făcut un drum lung de când am scris această carte, n-am progresat prea mult. Adeseori, crezând că înaintez, dădeam îndărăt. Dar, în cele din urmă, greşelile mele, ignoranţa şi fidelitatea mea m-au readus mereu pe acest

vechi drum pe care l-am deschis cu cartea *Faţa şi reversul*, ale cărei urme se văd în tot ce-am făcut după aceea, drum pe care, în anumite dimineţi din Alger, merg şi acum stăpânit de aceeaşi uşoară beţie.

Şi dacă aşa stau lucrurile, de ce-am refuzat ani de-a rândul să scot iar la lumină această slabă mărturie? Mai întâi pentru că există în mine, trebuie să repet, anumite rezistenţe artistice, aşa cum în alţii există rezistenţe morale sau religioase. Interdicţia, ideea că „asta nu se face”, ce-mi este destul de străină în calitatea mea de fiu al liberei naturi, îmi este prezentă în calitatea mea de sclav, şi încă de sclav admirativ, al unei tradiţii artistice severe. Poate, de asemenea, această neîncredere vizează anarhia mea profundă şi, prin aceasta, rămâne utilă. Îmi cunosc dezordinea, violenţa anumitor instincte, dizgraţioasa stare de abandon căreia mă pot lăsa pradă. Pentru a fi creată, opera de artă trebuie mai întâi să se slujească de aceste forţe obscure ale sufletului. Dar nu fără a le canaliza, înconjurându-le cu diguri, pentru ca valul să urce cât mai sus. Astăzi încă, digurile mele sunt poate prea înalte. De unde şi, uneori, o anumită rigiditate… în ziua când se va stabili un echilibru între ceea ce sunt şi ceea ce spun, în acea zi deci, poate, şi abia dacă îndrăznesc să scriu aceste cuvinte, voi putea construi opera la care visez. Aici am vrut doar să spun că ea va semăna *Faţa şi reversul*, într-un fel sau altul, şi că va vorbi despre o anumită formă a iubirii. Poate fi atunci înţeles al doilea motiv care m-a silit să păstrez pentru mine aceste încercări de tinereţe. Tocmai secretele la care ţinem cel mai mult noi le destăinuim cu stângăcie şi în chip dezordonat; le-am trăda, dacă le-am îmbrăca într-o haină prea scrobită. Cel mai bine este să aşteptăm momentul când vom avea iscusinţa de a le da o formă, fără a le înăbuşi vocea, şi când vom şti să îmbinăm în doze aproape egale firescul cu arta, altminteri spus când vom şti să fim. Căci a putea totul în acelaşi timp înseamnă a fi. În artă, totul vine simultan sau nimic nii vine; nu există lumină fără flacără. Stendhal a exclamat cândva: „Sufletul meu e un foc ce suferă dacă nu arde cu mari flăcări”. Cei care-i seamănă din acest punct de vedere nu ar trebui să creze decât când sufletul le arde cu mari flăcări. Strigătul ţâşneşte drept din flacără, creându-şi cuvintele, care-l repercutează la rândul

lor. Vorbesc aici despre ceea ce noi toţi, artişti nesiguri că suntem, dar şi siguri că nu suntem altceva, aşteptăm, zi de zi, pentru a consimţi în sfârşit să trăim.

De ce, aşadar, fiind vorba de această aşteptare, probabil zadarnică, am acceptat să public acum această carte? Mai întâi pentru că cititorii au ştiut să găsească argumentul care m-a convins. Şi apoi vine totdeauna o vreme în viaţa unui artist când el trebuie să-şi facă bilanţul, să se apropie de propriul lui centru, pentru a încerca apoi să se menţină acolo. E ceea

Un argument simplu. „Această carte există deja, dar ta foarte puţine «emplare, vândute scump de librari. De ce să aibă dreptul să-l citească doar cititorii bogaţi?" într-adevăr, de ce?

34 *Albert Camus* ce simt astăzi şi n-am nevoie să spun mai mult Dacă, în ciuda atâtor eforturi de a construi un limbaj şi de a da viaţă unor mituri, eu nu izbutesc într-o zi să rescriu *Faţa şi reversul*, nu voi fi izbutit niciodată să fac ceva – iată convingerea mea obscură. Nimic nu mă împiedică totuşi să visez că voi reuşi, să-mi imaginez că voi pune încă o dată în centrul acestei opere admirabila tăcere a unei mame şi efortul unui bărbat de a regăsi o dreptate sau o iubire care să echilibreze această tăcere. În visul care este viaţa, iată-l pe omul ce-şi găseşte adevărurile şi apoi le pierde, pe pământul morţii, pentru a se întoarce, printre războaie, strigăte, prin nebunia dreptăţii şi a iubirii, prin durere, în sfârşit, către acea patrie liniştită unde moartea însăşi este o tăcere fericită. Iată încă... Da, nimic nu mă împiedică să visez, în chiar ceasul exilului, de vreme ce măcar ştiu asta, şi o ştiu bine: opera unui om nu-i nimic altceva decât acest mers îndelung ce vrea să regăsească pe căile ocolite ale artei cele două sau trei imagini simple şi nobile asupra cărora inima s-a deschis prima oară. Iată de ce, poate, după douăzeci de ani de muncă şi de creaţie, trăiesc în continuare cu ideea că nici măcar nu mi-am început opera. E ideea mea pe care, chiar din clipa când, cu prilejul acestei reeditări, m-am întors către primele pagini pe care le-am scris, am simţit nevoia să consemnez aici.

IRONIA

Acum doi ani am cunoscut o femeie bătrână. Suferea de o boală

de care crezuse că va muri. Toată partea dreaptă îi era paralizată. N-avea în această lume decât o jumătate din sine, în timp ce cealaltă jumătate îi era încă de pe acum străină. Fusese cândva o bătrânică vorbăreaţă şi fără astâmpăr, iar acum era silită să tacă şi să stea nemişcată. Singură cât era ziua de lungă, analfabeţi, nesimţitoare, îşi închinase întreaga viaţă lui Dumnezeu. Credea în El. Şi ca dovadă, avea un şirag de mătănii, un crucifix din plumb şi o statuetă din stuc înfăţişându-l pe Sfântul Iosif cu pruncul Iisus în braţe. Nu socotea că suferă de o boală incurabilă, deşi aşa le spunea tuturor, pentru ca lumea s-o ia în seamă, lăsându-se, de altminten, cu totul în voia Domnului, pe care se pricepea atât de puţin să-L iubească.

Într-o zi, cineva o luă în seamă. Un tânăr. (El credea că există un adevăr şi ştia, pe de altă parte, că femeia va muri, fără a se strădui să rezolve această contradicţie.) începuse să se intereseze de-a binelea de necazul bătrânei. Şi ea simţise asta. Interesul lui era un dar nesperat. Bolnavaâi vorbea cu însufleţire despre suferinţa ei: îşi trăise traiul şi venise timpul să-i lase pe tineri să trăiască. Dacă se plictisea? Bineînţeles. Nu-i mai vorbea nimeni. Stătea în ungherul ei ca un câine. Mai bine-ar fi fost să moară. Fiindcă e mai bine să mori decât să fii o povară pentru alţii.

Vocea i se făcuse arţăgoasă. O voce de precupeaţă care se ţârguieşte. Totuşi, tânărul înţelegea. Dar el era de părere că-i mai bine să lefii altora povară decât să mori. Asta însă nu dovedea decât un singur lucru: că, neîndoielnic, el nu fusese niciodată o povară pentru ceilalţi. Tocmai îi spunea bătrânei – fiindcă văzuse mătăniile: „Îl ai pe Dumnezeu”. Era adevărat. Dar nici chiar în privinţa asta nu-i dădeau pace. Când se întâmpla să se roage mai multă vreme, cu privirea pironită pe desenul tapetului, fiică-sa se şi grăbea să spună:» Iar se roagă!” „Ce rău îţi fac cu asta 7” spunea bolnava. fici un rău, dar mă enervează”. Şi bătrâna tăcea, ţintind-o pe ă-sa cu o privire lungă şi plină de mustrare.

Tânărul o asculta cu o nesfârşită mâhnire, pe care n-o mai cunoscuse şi care-i împovăra inima. Şi bătrâna adăuga: „O să vadă şi ea

când o să fie bătrână cum o să vrea să se roage!”

Osimţeai pe această bătrână izbăvită de toate în afară de Dumnezeu, rău ultim, căruia i se lăsase cu totul pradă, virtuoasă de nevoie, închipuindu-şi prea uşor că El e vrednic de iubire, cufundată, şi fără întoarcere, în nimicnicia omului care crede în Dumnezeu. Dar e de ajuns să învie nădejdea în viaţă şi Dumnezeu nu mai are nicio putere împotriva dorinţelor omului.

Se aşezaseră la masă. Tânărul fusese poftit la cină. Bătrâna nu mânca, fiindcă mâncarea cade greu seara. Rămăsese în ungherul ei, în spatele celui care o ascultase. Iar acesta, simţindu-se observat, înghiţea cu noduri. Cina se apropia de sfârşit. Ca să mai rămână Împreună, hotărâră să meargă la cinema. Tocmai se dădea un film vesel. Tânărul acceptase fără să stea pe gânduri, uitând de fiinţa care continua să existe în spatele lui.

Se ridicaseră de la masă şi se duseseră să se spele pe mâini, înainte de a ieşi în oraş. Bineînţeles, nici nu putea fi vorba să vină şi bătrâna. Chiar dacă n-ar fi fost neputincioasă, ignoranţa ei ar fi împiedicat-o să înţeleagă filmul. Spunea că nu-i plac filmele. De fapt, nu le înţelegea. Stătea în ungherul ei şi se uita la boabele mătăniilor cu o privire lungă şi goală. Îşi punea în ele toată încrederea. Cele trei obiecte pe care le păstra înfăţişau pentru ea punctul material unde începea divinul. Îndărătul mătăniilor, crucifixului şi Sfântului Iosir se deschidea un hău negru şi adânc în care-şi punea toată speranţa.

Toată lumea era gata. Se apropiau de bătrână s-o îmbrăţişeze şi să-i ureze noapte bună. Ea înţelesese şi strângea din răsputeri mătăniile. Dar gestul putea exprima la fel de bine deznădejdea sau fervoarea. O îmbrăţişară cu toţii. Nu mai rămânea decât tânărul. Strânsese mâna femeii cu dragoste şi acum dădea să plece. Dar ea îl vedea plecând pe cel care o luase în seamă. Nu voia să fie singura. Simţea ce-o aşteaptă: singurătatea plină de spaime, insomnia prelungită, tovărăşia amăgitoare a lui Dumnezeu. Se temea, nu-şi mai afla sprijin decât în om şi, agăţându-se de singura fiinţă care-i arătase interes, nu-i mai lăsa mâna, strângând-o, în timp ce-i mulţumea cu stângăcie, pentru a justifica o atare insistenţă. Tânărul se simţea

stânjenit. Ceilalţi se întorceau după el, spunându-i să se grăbească. Spectacolul începea la ora nouă şi era bine să ajungă mai devreme, ca să nu aştepte la casă.

El simţea că se află în faţa celei mai cumplite nefericiri din câte-i fusese dat să cunoască până atunci: nefericirea unei femei bătrâne şi infirme pe care toţi o părăsesc, ca să meargă la cinema. Voia să plece, să scape mai repede, nu voia să ştie, încerca să-şi retragă mâna. Timp de o cupă o urî de moarte pe această femeie bătrână şi crezu că o va pălmui cu toată puterea.

În sfârşit, putu să se retragă şi să plece, în timp ce bolnava, Pe jumătate ridicată în fotoliu, vedea cu spaimă cum piere ultima certitudine în care mai putuse nădăjdui. Acum n-o mai apăra nimic. Şi stăpânită cu totul de gândul că va muri, nu ştia prea bine ce-6 înspăimântă, dar simţea că nu vrea să fie singură. Dumnezeu nu-i slujea la nimic. 6 despărţea doar de oameni, lăsând-o singură. Dar ea nu voia să se despartă de oameni. Şi de aceea începu să plângă.

Ceilalţi ajunseseră în stradă. Tânărul era chinuit de re-muşcări. Ridică ochii către fereastra luminată, uriaş ochi mort în casa tăcută. Ochiul se închise. Fata bătrânei bolnave îi spuse tânărului: „Când e singură, stinge întotdeauna lumina, îi place să stea pe întuneric”.

Bătrânul avea o înfăţişare triumfătoare, încrunta din sprâncene, mişca sentenţios degetul arătător. Spunea: „Din cât câştigampe săptămână, tata nu-mi dădea de buzunar decât cinci frâna, care trebuiau să-mi ajungă până sâmbăta următoare. Făceam ce făceam şi tot izouteam să mai pun şi ceva parale deoparte. Mai întâi, când mă duceam să-mi văd logodnica, o luam pe jos peste câmp, patru kilometri dus şi patru întors. Ascultaţi-mă pe mine, tineretul de azi nu mai ştie să trăiască”. Stăteau în jurul unei mese rotunde trei tineri şi bătrânul. Le povestea bietele lui isprăvi: nerozii înălţate de el în slăvi, dezamăgiri sărbătorite ca tot atâtea victorii. Povestea întruna, fără să tacă o clipă, şi, cuprins de graba de a spune totul înainte de a rămâne singur, alegea din trecutul său doar ceea ce socotea că poate stârni interesul celor ce-l ascultau. N-avea decât un viciu: dorea să se facă ascultat. Refuza să

vadă ironia din priviri şi felul batjocoritor în care-l repezeau cu toţii. Pentru ei crabătrânul pe vremea căruia, cum bine se ştie, toate mergeau de minune, în timp ce el se socotea străbunul respectat, a cărui experienţă atârnă greu. Tinerii nu ştiu că experienţa este o înfrângere şi că trebuie să pierzi totul pentru ca să ştii puţin. Suferise. Despre asta nu» e spunea nimic. E mai bine să pari fericit. Şi apoi, chiar dacă n-ar fi avut dreptate în această privinţă, ştia că s-ar fi înşelat şi mai rău încercând să-i înduioşeze cu nenorocirile lui. Ce însemnătate mai pot avea suferinţele unui bătrân pentru cei pe care viaţa îi prinde cu totul în vârtejul ei? Vorbea, vorbea întruna, se pierdea fericit în murmurul monoton şi stins al vocii sale. Dar asta nu putea să ţină mult. Plăcerea lui trebuia să aibă un sfârşit şi atenţia celor ce-l ascultau începea să scadă. Nici măcar nu mai avea haz: era bătrân. Iar tinerilor le place biliardul şi jocul de cărţi, care-i ajută să uite de munca abrutizantă de fiecare zi.

În curând rămase singur, în ciuda tuturor strădaniilor sale şi a tuturor minciunilor cu care încercase să-şi facă povestirea mai atrăgătoare. Neînduratori, tinerii plecaseră. Din nou singur. Când eşti bătrân, lucrul cel mai cumplit e că nu te mai ascultă nimeni. îl osândeau la tăcere şi la singurătate. îi arătau că în curând va muri. Iar un bătrân care va muri nu mai e bun de nimic, ba chiar îi stânjeneşte pe ceilalţi cu viclenia lui. N-au altă dorinţă cu toţii decât să-l vadă cât mai repede plecat dintre ei. Iar până atunci, să tacă: e tot ce-i rămâne mai bun de făcut. Iar el suferă, pentru că nu poate să tacă fără a se gândi că-i bătrân. Se ridică totuşi şi pleacă, zâmbindu-le tuturor. Dar nu întâlni decât feţe indiferente sau stăpânite de o veselie la care n-avea dreptul să fie părtaş. Un bărbat râdea: „E bătrână, nu zic nu, dar găina bătrână face zeama bună”. Altul spunea pe un ton serios: „Nu suntem bogaţi, dar mâncăm bine. Nepotu-meu mănâncă mai mult decât taică-su. Lui taică-su îi trebuie o jumătate de kil de pâine, iar lui un kil întreg. Ca să nu mai vorbim de salam şi de brânză. Uneori, când şi-a terminat porţia, numai ce-l auzi: «Mai! mai!» şi se aşterne iar pe mâncat”. Bătrânul se îndepărtă. Şi, cu paşii lui şovăitori, cu paşii lui mărunţi de măgar strivit sub povară, începu să străbată străzile

nesfârşite şi înţesate de lume. Se simţea rău şi nu voia să se întoarcă acasă. De obicei, îi plăcea să găsească lampa aprinsă, masa cu farfuriile puse, în care, maşinal, îşi băga degetele plin de mulţumire. îi plăcea să cineze în tăcere, cu bătrâna aşezată în faţa lui, meşterind pe-ndelete, fără să se gândească la nimic, cu ochii pironiţi în gol, morţi. În seara asta, se va întoarce acasă mai târziu. Pe masă îl va aştepta cina rece, iar bătrâna se va fi culcat demult, de altminteri rară a se fi neliniştit, căci era învăţată cu asemenea întârzieri repetate. De fiecare dată se mulţumea doar să spună: „Iar l-a apucat”. Atâta tot.

Mergea pe străzi, cu pasul lui mărunt, dar încăpăţânat. Era singur şi bătrân. La capătul unei vieţi, bătrâneţea se simte ca o greaţă. Nu te mai ascultă nimeni! Bătrânul merge înainte, dă colţul unei străzi, se împiedică şi e cât pe ce să

cadă. L-am văzut. Toate astea sunt ridicole, dar ce-am putea face? Tot mai bine e în stradă decât la el acasă, în acele ceasuri când o fierbinţeală bolnăvicioasă îi ascunde chipul bătrânei şi-l sileşte să stea singur în odaia lui. Atunci, uneori, uşa se crapă încet şi, timp de o clipă, rămâne pe jumătate deschisă. Un bărbatintră. Are haine de culoare deschisă. Se aşază în faţa bătrânului şi tace minute în şir. E nemişcat, ca şi uşa întredeschisă cu o clipă înainte. Din când în când îşi netezeşte părul cu mâna şi oftează încet. După ce l-a privit îndelung pe bătrân cu o privire plină de tristeţe, pleacă în tăcere, în urma lui, clanţa cade cu un zgomot sec, iar bătrânul rămâne ţintuit locului, înspăimântat, cu măruntaiele scurmate de o frică otrăvită şi dureroasă. Pe câtă vreme în stradă nu-i niciodată singur, oricât de puţină lume ar întâlni. Fierbinţeala lui cântă. Paşii lui mărunţi aleargă grăbiţi: mâine, totul se va schimba. Mâine. Dar deodată descoperă că şi mâine va fi la fel ca azi, şi poimâine, şi în toate celelalte zile. Şi această descoperire, care nu-i mai lasă nicio nădejde, îl doboară. Din asemenea idei ţi se poate trage moartea. Fiindcă nu le poţi îndura, te sinucizi sau, dacă eşti tânăr, faci cu ele fraze frumoase.

Bătrân, nebun, beat, cine ştie. Dar va avea un sfârşit demn de el, plin de gemete, minunat. Va muri frumos, adică suferind. Asta îl va

mângâia. Şi, oricum, n-are altă ieşire: e bătrân şi pentru totdeauna. Oamenii îşi fac planuri în legătură cu bătrâneţea care-i aşteaptă. Bătrânetii încolţite de spaimă şi deznădejde vor să-i dăruiască trândăvia care-i lasă fără apărare. Fiecare în felul său îşi doreşte să fie contramaistru, pentru ca să iasă mai târziu la pensie şi să se retragă în căsuţa tui. Dar, odată cu vârsta, oamenii afla că totul e minciună. Şi că au nevoie de ceilalţi pentru a se pune la adăpost. În ceea ce-l priveşte, ca să poată crede că va trăi, are nevoie să fie ascultat. Acum, străzile erau mai întunecate şi trecătorii mai rari. Ici, colo, se mai auzeau voci, mai solemne în ciudata pace a serii. Dincolo de colinele care încercuiau oraşul, se mai zăreau ultimele licăriri ale zilei. Un fum uriaş, venit nu se ştie de unde, se ivi dindărătul crestelor împădurite. Se înălţa încet, luând forma unui brad. Bătrânul închise ochii. În faţa vieţii, în care se pierdea murmurul oraşului şi surâsul idiot şi nepăsător al cerului, era singur, descumpănit, gol, mort încă de pe acum.

E oare nevoie să mai descriu reversul acestei medalii? Nu-i prea greu de închipuit cum, într-o odaie murdară şi întunecoasă, bătrâna aşterne masa şi, după ce totul e gata, se

 aşază pe un scaun, se uită la ceas, mai aşteaptă, apoi începe şi mănânce cu poftă, gândind: „Iar l-a apucat1. Atâta tot.

Trăiau împreună. Erau cinci: bunica, băiatul ei cel mic, fata ei cea mare şi cei doi copii ai acesteia. Fiul era aproape mut; fata, infirmi, gândea anevoie. Unul dintre cei doi copii lucra la o companie de asigurări, iar cel mai mic era încă la scoală. La şaptezeci de ani, bunica era tot stăpâna casei. Deasupra patului ei putea fi văzut un portret care o înfăţişa mai tânără cu cinci ani, dreaptă, într-o rochie neagră închisă la gât cu un medalion, fără o zbârcitură, cu nişte ochi imenşi, luminoşi şi reci, în acea atitudine de regină la care n –, renunţat decât cu vârsta şi pe care uneori încerca s-o mai ia când se afla pe stradă.

În legătură cu acei ochi luminoşi, nepotul păstra o amintire care-l mai făcea încă să roşească. Bătrâna aştepta clipa când aveau pe cineva în vizită ca să-l întrebe, pironindu-l cu o privire severă: „Pe cine iubeşti tu mai mult, pe mama sau pe bunica?” Jocul devenea şi mai pasionant când era de faţă şi faţa. Căci, întotdeauna, copilul răspundea:

„Pe bunica”, simţind cum îl năpădeşte o mare dragoste pentru maică-sa, care tăcea. Sau care, dacă oaspeţii se arătau miraţi de această preferinţă, spunea doar atât: „A fost doar crescut de bunică-sa”.

Bătrâna credea că dragostea e un lucru pe care trebuie să ştii să-l pretinzi. Conştiinţa ei de mamă de familie fără cusur 6 făcea aspră şi necruţătoare. Nu-şi înşelase niciodată soţul şi-i născuse nouă copii. După moartea fui, îi crescuse neobosită. Plecaseră din ferma lor de la marginea oraşului şi nimeriseră într-un cartier vechi şi sărac, unde locuiau de multă vreme.

Femeia aceasta nu era lipsită de calităţi. Dar nepoţii ei, care se aflau la vârsta judecăţilor absolute, socoteau că joacă teatru. Aflaseră, de pildă, de la un unchi al lor, o întâmplare semnificativă. Acesta, ducându-se în vizită la soacră-sa, o zărise stând fără treabă la fereastră. Totuşi, îl primise cosând şi cerându-şi iertare că e silită să-şi continue lucrul, deoarece treburile gospodăriei nu-i lasă nici un pic de răgaz. Şi adevărul era că totul se petrecea în acelaşi fel. Se pricepea să leşine cu o uşurinţă nemaipomenită după o ceartă de familie. Suferea de o boală de ficat, din care pricină avea deseori vărsături dureroase. Dar nu ştia să fie bolnavă cu discreţie, în loc să se ascundă, vărsa cu zgomot în căldarea cu lături din bucătărie. Iar când se întorcea palidă, cu ochii înlăcrimaţi din pricina efortului, le amintea, dacă era rugată să se culce.

că trebuie să le facă de mâncare şi că fără ea toată gospodăria s-ar duce de râpă: „În casa asta numai eu fac treabă”. Sau: „Ce-o să vă faceţi când n-o să mai fiu?”

Copiii se obişnuiseră să nu-i mai ia în seamă nici vărsăturile – „crizele”, cum le zicea ea –, nici văicărelile. Într-o bună zi căzu la pat şi Perú să fie chemat un doctor. I l-au adus, ca să-i facă pe plac. În prima zi, acesta diagnostică o simplă indispoziţie, a doua zi, un cancer al ficatului, a treia zi, un icter grav. Dar cel mai mic dintre cei doi copii se încăpăţâna să nu vadă în toate decât o nouă comedie, o simulare şi mai rafinată. Nu era neliniştit. Femeia aceasta îl chinuise prea mult şi de aceea primele lui gânduri nu puteau fi pesimiste. Şi apoi luciditatea şi refuzul de a iubi presupun un anume curaj deznădăjduit. Dar, tot

făcând pe bolnavul, într-o bună zi te poţi simţi cu adevărat bolnav: bunica a duş simularea până la moarte. În ultima zi, vegheată de copiii ei, își uşura intestinele de gaze. Cu simplitate, îi spuse nepotului: „Vezi, trag vânturi ca un purceluş. Muri o oră mai târziu.

Nepotul, după cum îşi dădea seama abia acum, nu înţelesese nimic din cele întâmplate. îl chinuia gândul că în faţa lui se jucase ultima și cea mai monstruoasă comedie a acestei femei. Și, când se întreba cât de mare e suferinţa lui, trebuia să-şi răspundă că nu suferă deloc. Numai în ziua înmormântării, fiindcă toţi plângeau, a plâns şi el, dar cu teama că nu-i sincer şi că minte în faţa morţii. El a o zi frumoasă și însorită de iarnă. În înaltul cerului albastru, ghiceai parcă frigul cu sclipiri galbene. Din cimitir, care se înălţa deasupra oraşului, puteai vedea razele străvezii de soare căzând peste golful ce tremura în lumină, ca o buză umedă.

Toate acestea nu se pot împăca? Ce jalnic adevăr! O femeie pe care toţi o părăsesc ca să meargă la cinema, un bătrân pe care nimeni nu-l mai ascultă, o moarte care nu răscumpără nimic și, de cealaltă parte, toată lumina lumii. De ce n-am accepta totul? Trei destine asemănătoare și totuși diferite. Moartea pentru toţi, dar fiecare cu moartea lui. La urma urmei, soarele ne încălzeşte totuşi oasele.

ÎNTRE DA ŞI NU

Dacă e adevărat că singurele paradisuri sunt cele pe care le-am pierdut, ştiu ce nume trebuie să dau acelui lucru duios şi inuman pe care-l simt astăzi în mine. Un emigrant se întoarce în ţara sa. Iar eu îmi amintesc. Ironie, înverşunare, totul amuţește, și iată-mă din nou în patrie. Nu vreau să-mi rumeg vechea fericire. Totul e mult mai simplu și mult mai uşor. Căci din acele ore pe care le chem din adâncul uitării s-a păstrat mai cu seamă amintirea intactă a unei emoţii pure, a unei clipe suspendate în eternitate. E singurul lucru adevărat în mine, și o ştiu întotdeauna prea târziu. Iubim moliciunea unui gest, felul în care se potriveşte un arbore în peisaj. Şi pentru a recrea această iubire, n-avem decât un amănunt, dar care ajunge: mirosul unei camere care a stat prea multă vreme închisă, sunetul ciudat al unui pas pe drum. Tot astfel şi cu mine. Şi dacă iubeam atunci dăruindu-mă, eram, în sfârşit,

eu însumi, căci numai prin iubire ne putem regăsi pe noi înşine.

Orele acelea se întorc, domoale, liniştite şi grave, la fel de puternice, la fel de tulburătoare – pentru că e seară, pentru că ora e tristă şi pentru că un fel de dorinţă vagă

Sluţeşte în văzduhul întunecat. Fiecare gest regăsit mă ezvăluie mie însumi. Cineva mi-a spus într-o zi: „E atât de greu să trăieşti”. Şi îmi amintesc încă de tonul acelor cuvinte. Altă dată, cineva a murmurat: „Cea mai mare greşeală rămâne tot aceea de a-i face pe ceilalţi să sufere”. Când totul s-a sfârşit, s-a stins şi setea de viaţă. Oare asta-i fericirea? Stăruind asupra amintirilor, învăluim totul în acelaşi veşmânt discret, iar moartea ne apare ca un fundal în tonuri stinse. Ne aplecăm îndelung asupra noastră înşine. Ne simţim suferinţa şi ne iubim şi mai mult. Da, poate asta-i fericirea: mila pentru propria noastră nefericire.

La fel şi în seara asta. În cafeneaua maură, la marginea oraşului arab, îmi amintesc nu de o fericire trecută, ci de un simţământ ciudat. E noapte. Pe pereţi, lei galbeni ca sofranul merg pe urmele unor seici îmbrăcaţi în verde, printre palmieri cu cinci ramuri. Într-un colţ al cafenelei, o lampă cu acetilenă răspândeşte o lumină şovăielnică. Adevărata lu-*FAŢA ŞI REVERSUL* 43

mină e dată de foc, care arde în fundul unei sobiţe smălţuite cu verde şi galben. Flacăra luminează centrul încăperii şi-i simt răsfrângerile pe obraz. Mă aflu cu faţa spre uşă şi spre fund. În încăpere nu-i nimeni, din vale urcă zgomotul oraşului şi în depărtare se zăresc lumini în golf. Îl aud pe arab răsuflând puternic, iar ochii îi strălucesc în penumbra. Murmurul acela îndepărtat e oare vuietul mării? Lumea suspină către mine în ritm prelung, aducându-mi în dar toată indiferenţa şi liniştea a ceea ce nu moare. Leii de pe ziduri unduiesc sub mari răsfrângeri roşii. Se lasă răcoarea. Pe mare se aude o sirenă. Farurile încep să se învârtească; o lumină verde, una roşie, una albă. Şi, mereu, acelaşi lung suspin al lumii. Din această indiferenţă se naşte un fel de cântec tainic. Şi iată-mă din nou în patria mea. Îmi vine în gând un copil care a crescut într-o mahala săracă. Mahalaua, casa! Nu avea decât un etaj şi scările nu erau niciodată luminate. Dar şi

acum, după atâţia ani, s-ar putea întoarce acolo chiar şi în toiul nopţii. Ştie că ar urca scara în goana mare, fără să se poticnească nici o singură dată măcar. Tot trupul îi este îmbibat de acea casă. Picioarele păstrează în ele măsura exactă a înălţimii treptelor, mâna, spaima instinctivă, niciodată învinsă, pe care i-o trezea rampa scării; din pricina gândacilor de bucătărie.

În serile de vară muncitorii *ies pe balcon*. Casa lor n-avea decât o ferestruică. Scoteau câteva scaune în faţa porţii şi gustau în tihnă bucuria serii. Strada, vânzătorii de îngheţată de alături, cafenelele din faţă şi strigătele copiilor ce alergau de la o uşă la alta. Dar maicu seamă, între ficuşii uriaşi, cerul. Sărăcia îşi are singurătatea ei, dar o singurătate ce redă fiecărui lucru adevăratul său preţ. Pe o anumită treaptă a bogăţiei, cerul însuşi şi noaptea plină cu stele par bunuri fireşti. Dar, pentru cei săraci, cerul îşi recapătă întregul sens: un har fără de preţ. Nopţi de vară, taine foşnind de stele! în spatele copilului se deschidea coridorul urât mirositor, iar scăunelul rupt se înfunda puţin sub el. Dar, cu ochii înălţaţi, copilul sorbea noaptea curată. Uneori, un tramvai uriaş trecea în goana mare. Un beţiv îngâna un cântec la un colţ de stradă fără a izbuti să tulbure liniştea.

Mama copilului tace. Uneori, cineva o întreabă: „La ce te gândeşti? „La nimic”, răspunde ea. Şi e adevărat. Totul e aici, deci nu se gândeşte la nimic. Viaţa ei, dorinţele ei, copiii ei sunt aici, prezenţalor e prea firească pentru a fi simţită.

Era infirmă, înceată la minte. Avea o mamă aspră şi autoritară care sacrifica totul unui amor propriu de animal susceptibil şi care dominase vreme îndelungată mintea slabă a fiicei sale. Emancipată prin căsătorie, aceasta se întorsese docilă acasă îndată după moartea bărbatului ei. Murise pe câmpul de onoare, cum se spune. La loc de cinste, într-o ramă aurită, puteai vedea crucea de război şi medalia militară cu care fusese decorat. Spitalul i-a mai trimis văduvei şi o mică schijă de obuz ce i se înfipsese adânc în carne. Văduva a păstrat-o. Nu mai suferă de mult. L-a uitat pe soţ, dar vorbeşte încă de tatăl copiilor ei. Pentru a-i creşte, munceşte şi dă toţi banii maică-sii. Aceasta le face

copiilor educaţia cu cravaşa. Când loveşte prea tare, faţa ei îi spune: „Numai să nu dai în cap”. Fiindcă sunt copiii ei, îi iubeşte. îi iubeşte cu o dragoste statornică, ce nu li s-a dezvăluit niciodată. Uneori, ca în acele seri de care el îşi amintea, când se întoarce de la munca istovitoare (spală rufe şi face curăţenie cu ziua), găseşte casa goală. Bătrâna e dusă după cumpărături, copiii mai sunt la şcoală. Se ghemuieşte atunci pe un scaun şi, cu privirea goală de orice gând”, urmăreşte la nesfarşit o crăpătură din parchet. În întunericul ce se îngroaşă treptat, tăcerea ei e de o nemărginită tristeţe. Dacă intră într-o clipă ca aceasta, copilul zăreşte silueta slabă, cu umerii ascuţiţi, şi se opreşte: îi e frică. A început să simtă multe lucruri. De curând şi-a dat seama de propria lui existenţă. Dar nu-i vine să plângă în faţa acelei tăceri animale. îi e milă de mama lui; înseamnă oare că o iubeşte? Nu l-a mângâiat niciodată, fiindcă nici n-ar şti cum. Rămâne astfel clipe îndelungate privind-o. Fiindcă se simte străin, devine conştient de suferinţa ei. Ea nu-l aude, pentru că e surdă. Curând bătrâna se va întoarce, viaţa va renaşte: lumina rotundă a lămpii cu gaz, muşamaua, strigătele, înjurăturile. Dar acum, tăcerea suspendă timpul pentru o clipă, o clipă nemăsurată. Fiindcă simte nedesluşit toate acestea, copilul crede că vede, în pornirea care sălăşluieşte în el, iubire pentru mama lui. Şi trebuie s-o iubească, pentru că, la urma urmei, e mama lui.

Ea nu se gândeşte la nimic. Afară, lumină şi zgomote; aici, tăcere şi întuneric. Copilul se va face mare, va învăţa. îl cresc şi îi vor cere să le fie recunoscător, ca şi cum l-ar fi pus la adăpost de durere. Dar mama lui va tăcea întotdeauna, ca şi acum. Iar el va creşte în durere. Să fii un om adevărat, numai asta are însemnătate. Bunica va muri, apoi mama, apoi el.

Mama a tresărit. A cuprins-o frica. Iar el are o înfăţişare nătângă când o priveşte astfel. Mai bine s-ar duce să-şi facă

lecţiile. Copilul şi-a făcut lecţiile. Astăzi se află într-o cafenea «ordidă. Acum e un om adevărat. Nu-i ăsta singurul lucru care are însemnătate? S-ar părea că nu, de vreme ce chiar făcându-ţi lecţiile şi acceptând să fii un om adevărat nu vei fi priia la urmă decât tot un

bătrân.

v Arabul, ghemuit în colţul său, îşi ţine picioarele cu mâinile. pe pe terase, odată cu flecăreala însufleţită a unor glasuri tinere, se înalţă miros de cafea prăjită. Unremorcher scoate un sunet grav şi duios. Lumea se termină aici, ca în fiecare zi, şi din toată suferinţa ei nemăsurată nu mai rămâne nimic în afară de această făgăduinţă de linişte. *Indiferenţa acestei mame ciudate*! Numai singurătatea nemărginită a lumii poate să-mi dea întreaga ei măsură. Într-o seară, fiul, mare acuma, fusese chemat la căpătâiul mamei sale. O spaimă îi provocase o gravă comoţie cerebrală. Avea obiceiul să iasă seara pe balcon. Lua un scaun şi-şi sprijinea gura de fierul rece şi sărat al balconului. Privea la oamenii care treceau gestrada. În spatele ei, întunericul se îngrămădea treptat. În faţă, luminile magazinelor se aprindeau pe neaşteptate. Strada seumplea de lume şi de lumină. Ea se uita la toate cu privirea pierdută. În seara aceea, un om răsărise în spatele ei, o smulsese de pe scaun, o brutalizase, apoi, auzind zgomot, fugise. Ea nu văzuse nimic şi leşinase. Când a venit fiul, era culcată. Urmând sfatul doctorului, a hotărât să-şi petreacă noaptea lângă ea. S-a întins pe pat, alături, peste pătură. Era vară. Teama stârnită de drama recentă stăpânea încă în camera încinsă ca un cuptor. Se auzeau zgomot de paşi şi scârţâit de uşi. În aerul greu plutea mirosul oţetului cu care 6 răcoriseră pe bolnavă. Aceasta se zbuciuma, gemea, uneori tresărea brusc. El se trezea atunci din scurta-i aţipeală, lac de sudoare, neliniştit – apoi se prăbuşea din nou în somn, după ce aruncase 6 privire către ceasul pe care dansa, de trei ori răsfrântă, flacăra candelei. Abia mai târziu şi-a dat seama cât de singuri au fost în noaptea aceea. Singuri împotriva tuturor. „Ceilalţi” dormeau, în ceasul în care amândoi erau pradă aceleiaşi febre. În casa veche, totul părea găunos. Tramvaiele de la miezul nopţii duceau cu ele, îndepărtându-se, toată speranţa ce ne vine de la oameni, toate certitudinile pe care ni le dă zgomotul oraşelor. Casa mai răsuna încă de trecerea lor, dar, treptat, zgomotul se stingea. Nu mai rămânea decât o uriaşă grădină de tăcere în care creşteau uneori gemetele înfricoşate ale bolnavei. Nu se simţise niciodată atât de înstrăinat. Lumea dispăruse şi, odată cu ea, iluzia că

viaţa începe din nou, în fiecare zi. Nimic nu mai exista, studii sau

ambiţii, mâncări sau culori preferate. Nimic decât boala şi moartea în care se simţea cufundat... Şi totuşi, în chiar acea clipă când lumea se prăbuşea, el trăia, ka chiar până la urmă adormise. Totuşi, nu fără a duce cu sine în somn imaginea deznădăjduită şi duioasă a unei singurătăţi în doi. Mai târziu, mult mai târziu, îşi va aminti de mirosul acela de sudoare şi de oţet, de clipa aceea în care simţise tot ce-l lega de mama sa. Ca şi cum ea ar fi fost nemărginita milă a inimii lui, răspândită în juru-i, având un trup şi jucând cu seriozitate, fără teamă de impostură, rolul unei femei bătrâne şi sărace, cu un destin zguduitor.

Acum focul din sobă se acoperă cu cenuşă. Şi, mereu, acelaşi suspin al pământului. Se aude cântecul picurat al unei deburka, odată cu vocea veselă a unei femei. Lumini înaintează pe golf – bărci de pescuit, fără îndoială, care se întorc în port. Pe triunghiul de cer pe care-l văd de la locul meu nu se mai zăresc norii din timpul zilei. Plin de stele, freamătă de un suflu pur, iar aripile tăcute ale nopţii fâlfâie încet în jurul meu. Până unde va merge această noapte, în care nu-mi mai aparţin? Există o virtute primejdioasă în cuvântul simplitate. Şi în noaptea aceasta înţeleg că poţi să vrei să mori, pentru că, în faţa unei anume transparenţe a vieţii, nimic nu mai are însemnătate. Un om suferă şi rabdă nenorociri peste nenorociri. Le rabdă, se cuibăreşte în propriul său destin. E stimat. Dar într-o seară întâlneşte un prieten pe care l-a iubit mult. Acesta îi vorbeşte distrat. Întors acasă, omul se sinucide. Lumea vorbeşte apoi de supărări intime şi de o dramă ascunsă. Dar nu-i asta. Şi dacă totuşi trebuie neapărat găsit un motiv, s-a sinucis pentru că un prieten i-a vorbit distrat. Astfel, de fiecare dată când mi s-a părut că simt înţelesul adânc al lumii, am fost tulburat de simplitatea ei. Mama, în acea seară, şi ciudata ei indiferenţă. Altă dată, locuiam într-o casă de mahala, singur cu un câine, cu două pisici şi cu pisoii lor, toţi negri. Pisica nu-i putea hrăni. Pisoii mureau unul câte unul. Umpluseră odaia cu murdăria lor. Şi, în fiecare seară,

întorcându-mă acasă, mai găseam unul ţeapăn şi cu dinţii rânjiţi. Într-o seară l-am găsit pe cel din urmă pe jumătate mâncat de maică-sa. Începuse să duhnească. Mirosul de moarte se amesteca cu mirosul de urină. M-am aşezat atunci în mijlocul acelei jalnice scârnăvii şi, cu mâinile îngropate în murdărie, respirând mirosul de putreziciune, am privit îndelung flacăra dementă care strălucea în ochii verzi ai pisicii, nemişcată în colţul ei. Da. Tot aşa şi în seara asta. Când ai atins-o anume treaptă a mizeriei nimic nu mai duce la nimic, nici speranţa şi nici disperarea nu mai par a avea temei, şi viaţa întreagă se rezumă într-o imagine. Dar de ce să ne oprim aici? Simplu, totul e simplu, în lumina farurilor, una verde, una roşie, una albă; noaptea răcoroasă în care urcă până la mine miresmele oraşului şi ale mahalalelor sărace. Şi dacă în această seară vine către mine imaginea unei anumite copilării, cum să nu accept lecţia de iubire şi de sărăcie pe care mi-o dă? De vreme ce ora aceasta e ca un răstimp suspendat între da şi nu, las pentru alte ore speranţa sau dezgustul în faţa vieţii. Da, vreau să culeg doar transparenţa şi simplitatea paradisurilor pierdute: într-o imagine. Şi astfel, de curând, un fiu s-a dus să-şi vadă mama într-o casă dintr-o mahala veche. Stau faţă-n faţă, tăcuţi. Dar privirile lor se întâlnesc:

— Şi altceva, mamă?

— Asta-i tot.

— Te plictiseşti? Vorbesc prea puţin?

— Tu n-ai vorbit niciodată mult.

Şi un surâs minunat i se topeşte pe faţa cu buze subţiri. E adevărat, nu i-a vorbit niciodată! Dar de ce i-ar vorbi? Când tac, lucrurile devin mai limpezi. El e fiul, ea e mama. Ea poate să-i spună: „Tu ştii”.

Stă jos lângă divan, cu tălpile împreunate, cu mâinile împreunate pe genunchi. El, aşezat pe scaun, abia o priveşte, fumând întruna. Tăcere.

— N-ar trebui să fumezi atât.

— Ai dreptate.

Toate miresmele mahalalei intră pe fereastră. Acordeonul din cafeneaua învecinată, circulaţia, care se înteţeşte seara, mirosul de

frigărui mâncate între două pâinişoare moi, un copil plângând în stradă. Mama se ridică şi îşi ia andrelele. Are degetele ţepene, deformate de artritism. Lucrează încet, încercând de trei ori la rând să prindă acelaşi ochi sau desfăcând, cu zgomot înăbuşit, un şir întreg.

— E o vestă. O s-o îmbrac cu un guler alb. Cu asta și cu paltonul meu negru sunt îmbrăcată pe toată iarna.

S-a ridicat să aprindă lampa.

— Acum se întunecă devreme.

Avea dreptate. Vara trecuse şi nu era încă toamnă. Sub cerul blând se mai auzeau încă strigătele lăstunilor.

— O să te-ntorci repede?

— Dar n-am plecat încă. De ce-mi spui asta?

— Aşa, ca să spun ceva. Treceun tramvai. O maşină.

Albert Camus

— E adevărat că semăn cu tata?

— Leit. Nu l-ai cunoscut, e drept. Când a murit, aveai şase luni. Dacă ai avea şi o mustăcioară ca a lui…

Fiul a vorbit despre tatăl său fără convingere. Nicio amintire, nicio emoţie. Un om ca atâţia alţii, fără îndoială. A plecat plin de entuziasm. La Marna) i-au zdrobit ţeasta. A agonizat, orb, o săptămână întreagă: numele îi stă scris pe monumentele morţilor din comuna lui.

— Mai bine c-a fost aşa, spune ea. S-ar fi întors orb sau nebun. Şi atunci, bietul de el…

— E adevărat.

Ce-l ţine în această odaie dacă nu certitudinea că-i mai bine aşasentimentul că toată *absurda* simplitate a lumii s-a refugiat în această încăpere?

— O să te întorci? spune ea. Ştiu că ai de lucru. Numai că, din când în când…

Dar acum, unde sunt? Şi cum să despart această cafenea pustie de acea cameră din trecut? Nu mai ştiu dacă trăiesc sau dacă-mi amintesc. Luminile farurilor sunt mici. Şi arabul a venit în faţa mea şi-mi spune că vrea să închidă. Trebuie să plec. Nu mai vreau să cobor acea pantă atât de primejdioasă. E drept că privesc pentru ultima oară

spre golf şi spre luminile lui şi ca spre mine urcă nu speranţa unor zile mai bune, ci o indiferenţă senină şi primitivă faţă de tot şi faţă de mine însumi. Dar trebuie să sfărâm această curbă prea moale şi prea uşoară. Şi pentru asta am nevoie de toată luciditatea mea. Da, totul e simplu. Numai oamenii complică lucrurile. Să nu ni se mai spună poveşti! Să nu ni se mai spună despre condamnatul la moarte: „Îşi va plăti datoria faţă de societate", ci: „O să i se taie gâtul". Diferenţa pare mică. Şi totuşi, nu-i acelaşi lucru. Şi apoi, există oameni care preferă să-şi privească destinul în faţă.

CU MOARTEA ÎN SUFLET

Am sosit la Praga la ora şase seara. Mi-am dus pe dată geamantanele la biroul de bagaje. Îmi mai rămâneau două ore ca să-mi caut un hotel. Şi simţeam cum pune stăpânire pe mine un ciudat simţământ de libertate, pentru că nu mai trebuia să car cele două valize. Am ieşit din gară, am mers de-a lungul unor grădini şi m-am pomenit dintr-odată în bulevardul Wenceslas, ce clocotea de lume la acea oră. În jurul meu, un milion de fiinţe care trăiseră şiipână atunci şi de a căror existenţă nu ştiusem nimic. Trăiau. Eram la mii de kilometri de ţara mea. Nu le înţelegeam limba. Toţi mergeau repede. Şi, în timp ce mă depăşeau, simţeam în fiecare un străin. M-a cuprins un fel de ameţeală.

Aveam bani puţini. Atât cât să-mi ajungă pentru şase zile. După aceea, urma să mă întâlnesc cu nişte prieteni. Totuşi, m-a cuprins neliniştea şi în această privinţă. Am pornit în căutarea unui hotef modest. Mă aflam în oraşul nou, şi toate hotelurile ce mi se iveau în cale străluceau de lumini, de râsete şi femei. Am iuţit pasul. Ceva în mersul meu grăbit semăna cu o fugă. Către ora opt, am ajuns, obosit, în oraşul vechi. Acolo m-am simţit atras de un hotel cu înfăţişare modestă, cu intrarea discretă. Intru. Îmi fac fişa, iau cheia. Am camera cu numărul treizeci şi patru de la etajul trei. Deschid uşa şi mă aflu într-o încăpere foarte luxoasă. Preţul e afişat la vedere: e de două ori mai mare decât credeam. Problema bănească devine spinoasă. Nu mai pot trăi decât sărăcăcios în acest mare oraş. Ţtelinişţea, nediferenţiată până atunci, se precizează. Sunt stingherit. Mă simt găunos şi gol. Am

totuşi o clipă de luciditate: mi s-a atribuit întotdeauna, pe drept sau pe nedrept, cea mai mare indiferenţă faţă de chestiunile băneşti. Atunci de unde această teamă stupidă? Dar n-am timp de pierdut cu asemenea gânduri. Trebuie să mănânc; o pornesc, aşadar, din nou, de data asta în căutarea unui restaurant modest. Nu trebuie să cheltuiesc mai mult de zece coroane cu fiecare masă. Dintre toate restaurantele pe care le văd, cel mai ieftin este şi cel mai puţin primitor. Dau târcoale prin fata uşii. Cei dinăuntru mi-au observat manevrele: trebuie sk intru. E un fel de pivniţă întunecoasă, pic

tată cu fresce pretenţioase. Un public amestecat. Câteva prostituate, într-un colţ, fumează şi vorbesc cu gravitate. Câţiva bărbaţi mănâncă. Cei mai mulţi sunt fără vârstă, şterşi. Chelnerul, o namilă într-un smoching slinos, întinde cătfe mine un cap enorm şi fără expresie. Repede, la întâmplare, arăt pe lista de bucate, indescifrabilă pentru mine, un fel de mâncare. Dar se pare că e nevoie şi de o explicaţie. Chelnerul mă întreabă în cehă. îi răspund într-o germană stricată. Nu ştie germana. Mă enervează. O cheamă pe una dintre prostituate, care vine către noi în atitudinea clasică, cu mâna stângă pe şold, cu ţigara în dreapta şi cu un zâmbet umed. Se aşază la masă şi-mi vorbeşte într-o germană la fel de stricată ca a mea. Totul s-a lămurit. Chelnerul voia să-mi laude specialitatea casei. Nu-l dezamăgesc şi-i accept propunerea. Prostituata îmi vorbeşte din nou, dar acum nu mai înţeleg nimic. Fireşte, îi spun că da, pe tonul cel mai convins. D” ar, de fapt, sunt absent. Totul mă exasperează, ameţesc, nu mi-e foame. Mi-e stomacul chircit şi simt întruna în mine acel tăiş dureros. Ofer o halbă, fiindcă aşa cere politeţea. Mănânc: un amestec de gris cu carne, greţos din pricina cantităţii imense de chimion. Dar mă gândesc la altceva, mai bine-zis la nimic, privind ţintă gura obscenă a femeii care râde în faţa mea. Vede în asta o invitaţie? S-a şi apropiat şi acum se lipeşte de mine. (Era urâtă. M”-am gândit adesea că dacă prostituata aceea ar fi fost frumoasă aş fi scăpat de tot ce-a urmat.) Mi-era frică să nu-mi vină rău acolo, în mijlocul acelor oameni care ar fi râs de mine; dar mi-era şi

mai frică să stau singur în camera mea, fără bani şi fără chef de nimic, singur cu mine însumi şi cu jalnicele mele gânduri. Mă întreb încă şi astăzi, stingherit, cum de-am izbutit să mă lepăd de fiinţa buimacă şi laşă care eram atunci. Am plecat. Am mers prin oraşul vechi, dar, nesimţindu-mă în stare să mai rămân faţă-n faţă cu mine însumi, am alergat până la hotel, m-am culcat în nădejdea că voi adormi, ceea ce mi s-a şi întâmplat aproape imediat.

O ţară în care nu mă plictisesc e o ţară care nu mă învaţă nimic. Cu asemenea fraze încercam să-mi fac curaj. Dar voi descrie oare zilele ce-au urmat? M-am întors la acelaşi restaurant, în fiecare dimineaţă şi în fiecare seară am înghiţit groaznica mâncare cu chimion care mă îngreţoşa, din care pricină ziua întreagă simţeam nevoia să vărs. bar nu m-am dat bătut, ştiind că trebuie să mă hrănesc. Îmi spuneam că asta nu înseamnă nimic fată de ceea ce ar fi trebuit să îndur dacă aş fi încercat să schimb restaurantul. Aici, cel puţin eram „cunoscut”. Nu mi se putea vorbi, dar mi se zâmbea. Totodată, neliniştea mea câştiga teren. Acordam prea multă atenţie aceluitâiş dureros din creier. M-am hotărât să-mi organizez zilele, să mă bizui pe câteva puncte de sprijin. Rămâneam în pat cât mai târziu cu putinţă, şi astfel zilele mele se scurtau simţitor. Apoi mă spălam, mă îmbrăcam şi începeam să explorez metodic oraşul. Mă pierdeam sub bolţile somptuoaselor biserici baroce, încercând să-mi descopăr aici o patrie, dar ieşind cu sufletul gol şi mai disperat, după decepţionanta confruntare cu mine însumi. Rătăceam de-a lungul Vlţavei, cu barajele ei clocotitoare. Îmi petreceam ore nesfârşite în uriaşul cartier Hradşin, pustiu şi tăcut. La umbra catedralei şi palatelor sale, la ceasul când soarele asfinţea, străzile răsunau de pasul meu singuratic. Şi auzindu-l, mă cuprindea din nou panica. Cinam devreme şi mă culcam la ora opt şi jumătate. Soarele mă smulgea mie însumi. Biserici, palate şi muzee: încercam să-mi potolesc spaima cu opere de artă. Trucul era clasic: voiam să-mi preschimb revolta în melancolie. Dar în zadar. De îndată ce ieşeam, eram un străin. O dată, totuşi, într-o mănăstire barocă de la marginea oraşului, blândeţea acelui ceas, bătăile rare ale clopotelor, ciorchinii de porumbei desprinzându-se de pe turnul vechi şi ceva care aducea cu o

mireasmă de ierburi şi de neant au zămislit în mine o tăcere înlăcrimată care m-adus la un pas de izbăvire. Seara, întors la hotel, am scris cu nerăsuflare rândurile ce urmează, pe care le transcriu fără nicio schimbare, pentru că în emfaza lor regăsesc complexitatea a ceea ce am simţit atunci: „Şi ce alt folos ai mai vrea să tragi dintr-o călătorie? Iată-mă despuiat de orice podoabă. Într-un oraş cu firme pe care nu le pot citi, cu litere ciudate de care nu se mai agaţă nimic familiar, fără prieteni cu care să vorbesc, fără nimic care să mă distragă. Ştiu că din această cameră, până la care ajung zgomotele unui oraş străin, nu mă mai poate smulge lumina mai suavă a unui cămin sau a unui loc iubit. Să chem, să strig? Se vor ivi doar chipuri străine. Biserici, aur şi tămâie, totul mă aruncă într-o viaţă cotidiană în care spaima mea dă preţ fiecărui lucru. Şi iată cum cortina de obiceiuri, ţesătura confortabilă de gesturi şi de cuvinte sub care inima aţipeşte se ridică încet, dezvăluind chipul palid al neliniştii. C5 mui e faţă-n faţă cu sine însuşi: îl desfid să fie fericit… Şi totuşi tocmai de aceea călătoria e o revelaţie. Un mare dezacord are loc între el şi lucruri. În inima ce şi-a pierdut vechile certitudini, cântarea lumii pătrunde mai” uşor. Desprinsă acum de toate, ea transformă până şi cel mai neînsemnat copac singuratic într-o înduioşătoare şi fragilă imagine. Opere de artă

şi surâsuri de femei, rase de oameni înrădăcinaţi în pământul for şi monumente în care se rezumă secolele, toate alcătuiesc un peisaj emoţionant şi sensibil ce se încheagă în timp ce călătorim. Iar seara, această cameră de hotel în care din nou ceva scormoneşte în mine, ca o foame a sufletului”. Dar mai e nevoie să vă mărturisesc că toate acestea erau doar poveşti cu care încercam să mă liniştesc? Acum pot însă s-o spun, tot ce mi-a rămas din Praga e mirosul castraveţilor ţinuţi în oţet, ce se vindeau şi se mâncau la fiecare colţ de stradă, şi al căror parfum acru şi înţepător îmi trezea neliniştea, sporind-o, de îndată ce ieşeam pe uşa hotelului. Asta şi poate şi o anumită melodie cântată fa acordeon sub ferestrele mele de un bărbat orb şi ciung, care, aşezat pe instrument, îl proptea cu o fesă, manevrându-l cu mâna validă. Era mereu aceeaşi melodie copilărească şi înduioşătoare, care mă trezea dimineaţa, situându-mă brusc în

realitatea fără decor în care mă zbăteam.

Îmi mai amintesc şi cum, în timpul plimbărilor mele pe malurile Vltavei, mă opream pe neaşteptate şi, stăpânit de acel miros sau de acea melodie, proiectat până la capătul fiinţei mele, îmi spuneam în şoaptă: „Ce înseamnă asta? Ce înseamnă asta?” Dar, neîndoielnic, nu-mi atinsesem încă limitele, în dimineaţa celei de-a patra zile, aproape de ora zece, mă pregăteam să ies. Voiam să văd un cimitir evreiesc pe care nu-l putusem descoperi în ajun. Deodată am auzit bătăi în uşa camerei vecine. După o clipă de tăcere, noi bătăi. Îndelungi, de data asta, dar, după cât mi-am putut da seama, zadarnice. Apoi un pas greoi a coborât scara. Fără să dau vreo atenţie la toate acestea, cu mintea goală de orice gând, am pierdut o bună bucată de vreme citind instrucţiunile în legătură cu modul de întrebuinţare a unei paste de ras pe care, de altminteri, o foloseam de o lună. Era o zi apăsătoare. Din cerul înnorat cobora o lumină arămie peste acoperişurile ascuţite şi domurile vechiului oraş. Vânzătorii de jurnale anunţau, ca în fiecare dimineaţă, apariţia ziarului *Narodni Politika*. M-am smuls anevoie din toropeala care începuse să mă cuprindă. Dar chiar în clipa în care ieşeam

[e uşă, m-am întâlnit cu omul de serviciu, care venea cu o legătură de chei. M-am oprit. L-am văzut cum bate din nou la uşă, îndelung, şi cum încearcă s-o deschidă, dar fără să izbutească. Probabil că zăvorul era tras pe dinăuntru. Noi bătăi. Camera suna a gol şi într-un chip atât de lugubru, încât, cu sufletul apăsat, am plecat fără să vreau să întreb ceva. Dar pe străzi mă urmărea un presentiment dureros. Cum voi pu

tea să uit faţa neroadă a omului de serviciu, pantofii de lac cu vârfurile ciudat întoarse-n sus, nasturele care-i lipsea de la vestă? Am prânzit, dar cu o silă crescândă. Către ora două m-am întors la hotel.

În hol, personalul vorbea în şoaptă. Am urcat în fugă etajele ca să mă aflu cât mai repede în faţa a ceea ce mă aşteptam să găsesc. Era aşa. Prin uşa întredeschisă se vedea doar un perete uriaş zugrăvit în albastru. Dar lumina domoală de care vorbeam mai sus proiecta pe acel ecran umbra mortului întins pe pat şi pe aceea a unui poliţist ce

făcea de pază lângă trup. Cele două umbre se întretăiau în unghi drept. Lumina aceea mă tulbură peste măsură. Era autentică, o adevărată lumină vie, de după-amiază vie, o lumină care te făcea să-ţi dai dintr-odată seama că trăieşti. Iar el murise. Singur în camera lui. Ştiam că nu se omorâse. M-am întors în grabă în camera mea şi m-am aruncat pe pat. Un om ca atâţia alţii, mic şi gras, după cum îl arăta umbră. Murise, fără îndoială, de multă vreme. Şi viaţa continuase în hotel, până când omul de serviciu se gândi să-i bată în uşă. Venise aici fără să bănuiască nimic şi murise singur. Iar eu în acest timp citeam reclama pentru crema de ras. Mi-am petrecut întreaga după-amiază într-o dispoziţie pe care mi-ar fi cu neputinţă s-o descriu. Stăteam întins, cu capul golit de orice gând şi cu inima strânsă ca într-un cleşte. Mi-am făcut unghiile. Am numărat crăpăturile parchetului: „Dacă pot să număr până la o mie”... La cincizeci sau la şaizeci se producea catastrofa. Nu puteam merge mai departe. Nu auzeam niciunul din zgomotele de afară. O singură dată totuşi am auzit pe coridor o voce stinsă, o voce de femeie care spunea în nemţeşte: „Era atât de bun”. Atunci m-am gândit cu disperare la qrasul meu de pe malul Mediteranei, la serile de vară care-mi plac atât de mult, atât de blânde în lumina verde, atât de bogate în femei tinere şi frumoase. De zile întregi nu rostisem un singur cuvânt şi simţeam că mă înăbuş de strigăte şi de revolte stăpânite. Aş fi plâns ca un copildacă cineva iri-ar fi luat în braţe. Spre sfârşitul după-amiezii, frânt de oboseală, mă uitam ţintă, cu o privire năucă, la clanţa uşii. Fără să mă gândesc la nimic, fredonam în minte, la nesfârşit, o melodie populară cântată la acordeon. În acea clipă, atinsesem limita. Nu mai aveam nici ţară, nici oraş, nici cameră şi nici nume. Nebunie sau cucerire, umilinţă sau inspiraţie, şti-voi oare în ce foc să ard? Atunci s-au auzit bătăi în uşă şi i-am văzut intrând pe Prietenii mei. Eram mântuit, chiar dacă eram frustrat. Cred că le-am spus: „Sunt mulţumit că vă văd”. Dar sunt sigur că

 mărturisirile mele s-au oprit aici şi că în ochii lor am rămas tot omul de care se despărţiseră.

Puţin după aceea am plecat din Praga. Şi, desigur, m-am uitat cât

mult interes la tot ce-am întâlnit în drum. Aş putea nota aici cutare ceas petrecut în micul cimitir gotic din Bautzen, roşul strălucitor al muşcatelor sale şi dimineaţa albastră. Aş putea vorbi despre câmpiile nemărginite ale Sile-ziei, necruţătoare şi sterpe. Le-am străbătut în zori. Un stol greoi de păsări zbura deasupra ţarinilor lipicioase în dimineaţa înceţoşată şi vâscoasă. Mi-a plăcut şi Moravia, duioasă şi gravă, depanările ei cu linii pure, drumurile ei străjuite de pruni cu rodul acru. Dar în adâncul fiinţei mele stăruia ameţeala pe care o încearcă cei ce-au privit prea multă vreme într-o prăpastie fără fund. Am sosit la Viena, de unde am plecat după o săptămână, dar continuând să fiu propriul meu prizonier. s

Totuşi, în trenul care mă ducea de la Viena la Veneţia, aşteptam ceva. Eram ca un convalescent hrănit până atunci doar cu supă şi care se gândeşte la gustul primei bucăţi de pâine pe care o va mânca. Undeva se ivea o lumină. Acum ştiu: eram copt pentru fericire. Voi vorbi doar de cele şase zile pe care le-am petrecut pe o colină de lângă Vicenţa. Sunt şi acum acolo sau mai bine-zis mă trezesc acolo uneori, şi adesea totul îmi este dăruit într-un parfum de rozmarin.

Intru în Italia. Recunosc unul câte unul semnele ce-mi dau de veste că se apropie acest pământ făcut pe măsura sufletului meu. Sunt primele case cu ţiglă coşcovită, primii butuci de viţă de vie întinşi pe un zid pe care au sărit stropi albăstrii de piatră vânătă. Sunt primele rufe întinse prin curţi, dezordinea lucrurilor, îmbrăcămintea neglijentă a oamenilor. Şi primul chiparos (atât de subţiratic şi totuşi atât de drept), primul măslin, smochinul prăfuit. Pieţe năpădite de umbre în micile oraşe italiene, ceasuri de după-amiază când porumbeii caută un adăpost, încetineală şi lene: aici sufletul îşi toceşte revoltele. Patima se preschimbă treptat în lacrimi. În sfârşit, iată Vicenţa. Aici zilele se învârtesc în jurul lor, de la ivirea dimineţii, plină de coţcodăcitul găinilor, până la acea seară fără seamăn, dulceagă şi fragedă, mătăsoasă în spatele chiparoşilor şi îndelung măsurată de cântecul greierilor. Liniştea interioară care mă întovărăşeşte se naşte din mersul încetinit al zilei către cealaltă zi. Ce-mi pot dori mai mult decât această cameră ce dă spre câmpie, cu mobile vechi şi cu

dantele croşetate? Pe faţă am tot cerul şi-mi pare că aş putea urma la nesfârşit această rotire a zilelor, nemişcat, învârtindu-mă odată cu ele. Respir singura fericire de care sunt în stare – o conştiinţă atentă şi amicală. Mă plimb ziua întreagă: de pe colină cobor spre Vicenţa sau pătrund şi mai adânc în inima câmpiei. Fiecare fiinţă întâlnită în cale, mirosurile acestei străzi, toate sunt pentru mine un nesfârşit prilej de iubire. Femeile tinere care supraveghează o colonie de şcolari în vacanţă, trompeta vânzătorilor de îngheţată (în loc de cărucior au o gondolă cu roate şi hulube), tarabele cu fructe – pepeni roşii cu sâmburi negri, struguri străvezii şi lipicioşi – sunt tot atâtea puncte de sprijin pentru cine nu mai ştie să fie singur. Dar ţârâitul ascuţit şi duios al greierilor, parfumul de ape şi de steie din nopţile de septembrie, drumurile înmiresmate printre fistici şi trestii sunt tot atâtea semne de dragoste pentru cine e silit să fie singur. Astfel, zilele trec. După strălucirea orelor însorite vine seara în decorul splendid al unui apus de aur pe care se proiectează negrul chiparoşilor. Atunci pornesc pe drum către greierii care se aud de atât de departe. Pe măsură ce merg, ţârâitul lor ajunge la mine tot mai stins, apoi încetează cu totul, înaintez fără grabă, cu răsuflarea tăiată de atâta frumuseţe arzătoare, în urma mea, unul câte unul, greierii îşi încearcă iar vocile, apoi încep să cânte: un mister în acest cer din care se revarsă indiferenţa şi frumuseţea. Şi, la ultimele raze de lumină, citesc pe frontonul unei vile: *în magnificentia naturae, resurgit spiritus*. Aici trebuie să mă opresc. Se zăreşte prima stea, apoi trei lumini pe colina din faţă, noaptea care cade dintr-odată fără ca nimic s-o fi vestit, un foşnet şi o adiere în tufişurile din spate – ziua s-a dus, lăsându-mi toată dulceaţa ei.

Fireşte, nu mă schimbasem. Dar nu mai eram singur. La Praga mă înăbuşeam între ziduri. Aici eram în faţa lumii şi, proiectat jur-împrejurul meu, populam universul cu forme care-mi semănau. Căci încă n-am vorbit de soare.

După cum mi-a trebuit multă vreme ca să înţeleg dragostea mea pentru lumea de sărăcie în care mi-am petrecut copilăria şi tot ce mă

lega de acea lume, tot aşa abia acum încep să înţeleg lecţia soarelui şi a ţinuturilor unde m-am născut. Puţin înainte de amiaza ieşeam şi mă îndreptam către un loc bine cunoscut mie, care domina uriaşa câmpie din jurul Vicenţei. Soarele era aproape la zenit, cerul, de un albastru intens și pufos. Din el se revărsa o lumină ce se ros

togolea pe povârnişul colinelor, înfăşură în mantia-i de foc chiparoșii şi măslinii, casele albe şi acoperişurile roşii, apoi se pierdea treptat în zarea câmpiei care fumega în soare. Şi de fiecare dată, aceeaşi desprindere de toate. În mine, umbra orizontală a acelui om gras şi scurt. Iar în aceste câmpii învolburate în soare şi prăfuite, în aceste coline sterpe, semănate doar ici-colo cu ierburi arse, atingeam cu degetul forma despuiată şi fără podoabă a acelui gust pentru neant pe care-l purtam în mine. Ţinutul acesta mă întorcea către miezul fiinţei mele punându-mă în faţa tainicei ei nelinişti. Dar această nelinişte era, şi în acelaşi timp nu era, cea de la Praga. Cum s-o explic? Ştiu doar că în faţa câmpiei italiene pline de copaci, de soareşi de zâmbete, am înţeles mai bine decât aiurea mirosul de moarte şi de inumanitate care mă urmărea de o lună. Da, acea plenitudine fără lacrimi, acea pace fără bucurie care mă năpădeau, izvorau din conştiinţa foarte limpede a ceea ce urmă: dintr-o anume renunţare şi un anume dezinteres. Tot aşa cum cel ce ştie că va mufi rămâne nepăsător de soarta nevestei sale, căci numai în romane se întâmplă altminteri. El realizează vocaţia omului, aceea de a fi egoist, adică disperat. În acest ţinut nimic nu-mi făgăduieşte nemurirea. La ce bun să supravieţuiesc cu sufletul, fără ochi cu care să văd Vicenţa, fără mâini cu care să ating strugurii din Vicenţa, fără piele cu care să simt mângâierea nopţii pe drumul ce duce de la Monte Berico la vila Valmarana?

Da, toate astea erau adevărate. Dar în acelaşi timp intra în mine, odată cu soarele, ceva greu de definit. La această extremă limită a extremei conştiinţe totul se confunda şi viaţa mea apărea ca un lucru întreg pe care trebuia să-l arunc sau să-l primesc. Aveam nevoie de

măreţie. O găseam în confruntarea disperării mele profunde cu indiferenţa secretă a uneia din cele mai frumoase privelişti din lume. În ea aflam puterea de a fi curajos şi totodată conştient. Un lucru atât de dificil şi de paradoxal mi-era de ajuns. Dar poate că am şi denaturat ceva din ceea ce, atunci, simţeam atât de exact. De altfel, mă întorc adesea cu gândul la Praga şi la zilele cumplite pe care le-am trăit acolo. M-am întors înnoraşul meu. Doar uneori, un miros acru de castraveţi în oţet îmi trezeşte neliniştea. Atunci trebuie să mă gândesc la Vicenţa. Dar amândouă îmi sunt scumpe şi-mi vine greu să despart dragostea mea de lumină şi de viaţă de atracţia ascunsă pentru experienţa disperată pe care am încercat s-o descriu. Aceasta, cred, s-a înţeles; iar eu nu vreau să mă hotărăsc să aleg. La marginea oraşului Alger se află un mic cimitir cu porţi din fier negru. Dacă mergi până la capătul lui, descoperi vafea şi, în fund de tot, golful. Poţi să visezi ceasuri în şir în faţa acestei ofrande ce respiră odată cu marea. Dar când te-ntorci, dai peste o inscripţie cu „Regrete eterne" pe un mormânt părăsit. Din fericire, există idealiştii, care se pricep să pună ordine în toate.

56 *Albert Camus* togolea pe povârnişul colinelor, înfăşură în mantia-i de foc chiparoşii şi măslinii, casele albe şi acoperişurile roşii, apoi se pierdea treptat în zarea câmpiei care fumega în soare. Şi de fiecare dată, aceeaşi desprindere de toate. În mine, umbra orizontală a acelui om gras şi scurt. Iar în aceste câmpij învolburate în soare şi prăfuite, în aceste coline sterpe, semănate doar ici-colocu ierburi arse, atingeam cu degetul forma despuiată şi fără podoabă a acelui gust pentru neant pe care-l purtam în mine. Ţinutul acesta mă întorcea către miezul fiinţei mele punându-mă în faţa tainicei ei nelinişti. Dar această nelinişte era, şi în acelaşi timp nu era, cea de la Praga. Cum s-o explic? Ştiu doar că în faţa câmpiei italiene pline de copaci, de soare şi de zâmbete, am înţeles mai bine decât aiurea mirosul de moarte şi de inumanitate care ma urmărea de o lună. Da, acea plenitudine fără lacrimi, acea pace fără bucurie care mă năpădeau, izvorau din conştiinţa foarte limpede a ceea ce urmă: dintr-o anume renunţare şi un anume dezinteres. Tot aşa cum cel ce ştie că va mufi rămâne nepăsător de soarta nevestei sale, căci numai în romane se întâmplă

altminteri. El realizează vocaţia omului, aceea de a fi egoist, adică disperat. În acest ţinut nimic nu-mi făgăduieşte nemurirea. La ce bun să supravieţuiesc cu sufletul, fără ochi cu care să văd Vicenţa, fără mâini cu care să ating strugurii din Vicenţa, fără piele cu care să simt mângâierea nopţii pe drumul ce duce de la Monte Berico la vila Valmarana?

Da, toate astea erau adevărate. Dar în acelaşi timp intra în mine, odată cu soarele, ceva greu de definit. La această extremă limită a extremei conştiinţe totul se confunda şi viaţa mea apărea ca un lucru întreg pe care trebuia să-l arunc sau să-l primesc. Aveam nevoie de măreţie. O găseam în confruntarea disperării mele profunde cu indiferenţa secretă a uneia din cele mai frumoase privelişti din lume. În ea aflam puterea de a fi curajos şi totodată conştient. Un lucru atât de dificil şi de paradoxal mi-era de ajuns. Dar poate că am şi denaturat ceva din ceea ce, atunci, simţeam atât de exact. De altfel, mă întorc adesea cu gândul la Praga şi la zilele cumplite pe care le-am trăit acolo. M-am întors înnoraşul meu. Doar uneori, un miros acru de castraveţi în oţet îmi trezeşte neliniştea. Atunci trebuie să mă gândesc la Vicenţa. Dar amândouă îmi sunt scumpe şi-mi vine greu să despart dragostea mea de lumină şi de viaţă de atracţia ascunsă pentru experienţa

disperată pe care am încercat s-o descriu. Aceasta, cred, s-a înţeles; iar eu nu vreau să mă hotărăsc să aleg. La marginea oraşului Alger se află un mic cimitir cu porţi din fier negru. Dacă mergi până la capătul lui, descoperi vafea şi, în fund de tot, golful. Poţi să visezi ceasuri în şir în faţa acestei ofrande ce respiră odată cu marea. Dar când te-ntorci, dai peste o inscripţie cu „Regrete eterne” pe un mormânt părăsit. Din fericire, există idealiştii, care se pricep să pună ordine în toate.

DRAGOSTE DE VIAŢĂ

Noaptea, la Palma, viaţa se retrage treptat către cartierul localurilor de petrecere din spatele pieţei: străzi negre şi tăcute până în clipa când ajungi în faţa uşilor cu jaluzele prin care răzbat lumina şi muzica. Mi-am petrecut aproape o noapte întreagă într-un asemenea

local. Era o mică încăpere foarte scundă, dreptunghiulară, zugrăvită în verde şi împodobită cu ghirlande roz. Plafonul căptuşit cu lemn era acoperit cu minuscule becuri roşii. În acest spaţiu restrâns îşi găseau locul în chip miraculos o orchestră, un bar cu sticle multicolore şi clienţii, înghesuiţi ca sardelele. Numai bărbaţi. În centru fuseseră lăsaţi liberi doi metri pătraţi. De aici ţâşneau pahare şi sticle, trimise de chelner în cele patru colţuri ale încăperii nimeni din cei de fată nu era treaz. Toţi urlau. Un fel de ofiţer de marină îmi râgiia în faţă politeţuri cu alcool. Un pitic fără vârstă, cu care mă aflam la aceeaşi masă, îmi povestea viaţa lui. Dar, din pricina încordării, nu-l puteam asculta. Orchestra cânta fără oprire melodii din care nu puteai distinge decât ritmul, pentru că toţi cei de faţă băteau măsura cu picioarele. Din când în când se deschidea uşa. În mijlocul urletelor, noului venit i se făcea loc, de bine de rău, între două scaune înghesuite.

Pe neaşteptate se auzi o lovitură de cimbal şi o femeie sări brusc în cercul strâmt din mijlocul cabaretului. „Are douăzeci şi unu de ani", îmi spuse ofiţerul. Am încremenit. Un chip de fată, dar sculptat într-un munte de carne. Femeia avea cam un metru optzeci înălţime. Enormă, cântărea fără îndoială trei sute de livre. Cu nââinile în şolduri, îmbrăcată într-o plasă galbenă prin ochiurile căreia se revărsau zeci de pătrate de carne albă, surâdea şi colţurile gurii ei trimiteau spre urechi nenumărate vălurele de carne. În încăpere, atâtarea ajunsese la culme. Simţeai cărată este cunoscută, iubită, aşteptată. Ea zâmbea întruna. Îşi roti privirea asupra

1 Există o anume dezinvoltură în bucurie, care defineşte adevărata civilizaţie. Iar poporul spaniol este unul din puţinele popoare civilizate din Europa.

publicului şi, tăcută şi surâzătoare, îşi undui pântecele înainte. Sala urlă, apoi ceru un cântec care, după câte mi-am dat seama, le era cunoscut tuturor. Era un cântec andaluz, nazal, pe care bateria îl ritma înăbuşit din trei în trei măsuri. Cânta şi, la fiecare bătaie a tobei, mima dragostea cu tot trupul. Mişcarea, monotonă şi pătimaşă, stârnea pe şoldurile fetei adevărate valuri de carne, care se pierdeau treptat spre

umeri. Sala amuţise, fără suflare. La refren, fata, învârtindu-se în loc, ţinându-şi sânii în palme şi deschizând mare gura roşie şi umedă, reluă melodia împreună cu sala, până când toată lumea se ridică în picioare şi începu să zbiere.

Ea, înfiptă în mijlocul încăperii, năclăită de sudoare, cu părul răvăşit, îşi înălţa statura masivă, revărsată din plasa galbenă. Ca o zeiţă scârnavă ieşind din ape, cu fruntea animalică şi îngustă, cu ochii înfundaţi în orbite, trăia numai printr-o mică tresărire a genunchiului, asemenea cailor după ce-au alergat. Cu privirea goală şi disperată, cu pântecele şiroind de sudoare, era, în mijlocul bucuriei demente ce-o înconjura, însăşi imaginea abjectă şi exaltantă a vieţii…

Fără cabarete şi fără ziare ar figreu de călătorit. Un jurnal tipărit în limba noastră, un loc unde seara încercăm să ne apropiem de alţi oameni ne îngăduie să ne mimăm, cu un gest familiar, pe noi înşine, aşa cum eram la noi acasă, pe omul care am fost şi care, de la distanţă, ne pare atât de străin. Căci preţul călătoriei stă în frică. Călătoria năruie în noi un fel de decor interior. E cu neputinţă să mai trişezi – să te ascunzi în dosul orelor de birou sau de şantier (ore împotriva cărora protestăm şi care ne apără atât de bine de suferinţa de a fi singuri). Iată de ce simt mereu dorinţa să scriu romane ale căror eroi să spună: „Ce m-aş face fără orele de birou?” sau: „A murit nevastă-mea, dar din fericire mă aşteaptă un teanc mare de hârtii care trebuie rezolvate până mâine”. Călătoria ne răpeşte acest refugiu. Departe de ai noştri, de limba pe care o vorbim, smulşi de lângă tot ceea ce înseamnă pentru noi sprijin, lipsiţi demăştile noastre (nu cunoaştem tariful tramvaielor, şi totul e aşa), suntem pe de-a-ntregul la suprafaţa propriei noastre făpturi. Dar, pentru că ne simţim sufletulbolnav, fiecare fiinţă, fiecare lucru redobândeşte în ochii noştri valoarea sa de miracol. O femeie care dansează, cu mintea goală de orice gând, o sticlă pe o masă, zărită îndărătul unei perdele; fiecare imagine devine un simbol. Întreaga viaţă pare a se reflecta în el, în măsura în care viaţa noastră, în acel moment, se rezumă doar la atât. Sensibil la toate darurile, cu ce cuvinte să descriu beţiile

60 *Albert Camus* contradictorii pe care le putem gusta (chiar şi

beţia lucidităţii)? Şi poate niciun loc de pe lume, în afară de Medite-rana, nu m-a dus atât de departe şi totodată atât de aproape de mine însumi.

De aici, fără îndoială, emoţia pe care o încercam în cabaretul din Palma. Dar la amiază, dimpotrivă, în cartierul pustiu al catedralei, printre vechile palate împrejmuite de curţi răcoroase, pe străzile cu mireasmă de umbră, a pus stăpânire pe mine ideea unei anume „încetineli”. Pe străzi, ţipenie. Pe balcoane, câteva bătrâne nemişcate. Şi, mergând de-a lungul caselor, oprindu-mă în curţile pline cu plante verzi şi cu stâlpi rotunzi şi cenuşii, mă topeam în mireasma de tăcere, îmi pierdeam conturul, nu mai eram decât sunetul propriilor mei paşi sau stolul de păsări cu umbra răsfrântă pe înaltul zidurilor încă scăldate în soare. Petreceam astfel ceasuri întregi în mica mănăstire gotică din San Francisco. Coloanele ei fine şi preţioase străluceau de acel minunat galben-auriu pe care îl au toate vechile monumente din Spania. În curte, oleandri, arbuşti de piper, o fântână în fier forjat de care atârna o lingură lungă de metal ruginit, din care trecătorii beau apă. Îmi mai amintesc uneori de clinchetul ei când se izbea de piatra fântânii. Totuşi, mănăstirea aceasta nu mă învăţa dulceaţa vieţii. În fâlfâitul înăbuşit al stolurilor de porumbei, în tăcerea care se cuibărea pe neaşteptate în inima grădinii, în scârţâitul singuratic al lanţului de la fântână descopeream o savoare nouă şi totuşi familiară. Eram lucid şi surâzător în faţa acestui loc unic al aparenţelor. Mi se părea că acel cristal în care surâdea faţa lumii fusese, cu un singur gest, crăpat. Ceva era gata să sedesfacă, stolul de porumbei să moară şi fiecare din ei să cadă încet, cu aripile larg desfăcute. Cele ce mă înconjurau, şi care semănau atât de mult cu o iluzie, deveneau plauzibile numai prin tăcerea şi prin nemişcarea mea. Intram în joc. Lucid, mă lăsam prins de aparenţe. Un minunat soare auriu încălzea molcom pietrele galbene ale mănăstirii. O femeie scotea apă din fântână. Peste un ceas, un minut, o secundă, chiar acum poate, totul se putea prăbuşi. Şi totuşi miracolul continua. Lumea dăinuia, pudică, ironică şi discretă (ca anumite forme potolite şi reţinute ale prieteniei cu unele femei). Un echilibru continua să existe, dar şi toată teama pentru propriul lui sfârşit.

Asta era dragostea mea de viaţă: o pasiune tăcută pentru ceea ce era poate gata să-mi scape, o amărăciune sub o flacără. În fiecare zi părăseam acea mănăstire parcă despărţit de mine însumi, înscris pentru o scurtă clipă în durata lumii. Şi ştiu prea bine de ce mă gândeam atunci la ochii fără privire ai Apolonilor dorici sau la personajele pătimaşe şi încremenite ale lui Giotto: pentru că în acea clipă înţelegeam cu adevărat tot ce-mi puteau dărui asemenea ţinuturi. Admiri ţaptul că pe malurile Mediteranei poţi găsi certitudini şi reguli de viaţă, că raţiunea este satisfăcută şi că un anume optimism şi sens social îşi află aici îndreptăţirea. Căci ceea ce mi se impunea atunci nu era o lume făcută pe măsura omului – ci una care se închidea asupra omului. Graiul acestor ţinuturi se potrivea atât de bine cu ceea ce răsuna adânc în mine nu pentru că răspundea întrebărilor mele, ci pentru că le făcea zadarnice. Pe buze îmi urcau nu rugi de mulţumire, ci acel Nada care nu s-a putut naşte decât în faţa peisajelor strivite de soare. Dragostea de viaţă e cu neputinţă fără disperarea în faţa vieţii.

La Ibiza mă duceam zilnic în numeroasele cafenele din port. Către ora cinci, tinerii de aici se plimbă doi câte doi de-a lungul digului. Acolo se fac căsătoriile, acolo se pune la cale întreaga viaţă. Nu poţi să nu gândeşti că felul acesta de a-ţi începe viaţa faţă în faţă cu lumea îşi are măreţia lui. Mă aşezam pe scaun, încă ameţit de soarele zilei, plin de biserici albe şi de ziduri ca de cretă, de câmpii pârjolite şi de măslini zbârliţi. Beam un sirop dulceag de migdale. Priveam curba colinelor din fata mea. Coborau domol către mare. Seara începea să bată în verde. Pe colina cea mai înaltă, ultimele adieri ale brizei învârteau aripile unei mori. Atunci, în chip miraculos şi firesc, toată lumea cobora glasul. Nu mai rămâneau decât cerul şi cuvintele melodioase ce urcau spre el, dar care se auzeau ca şi cum ar fi venit de foarte departe, în acea scurtă clipă a amurgului plutea ceva trecător şi melancolic, ceva ce nu era simţit numai de un singur om, ci de un întreg popor. Iar eu doream atunci să iubesc aşa cum uneori doreşti să plângi. Mi se părea că fiecare oră de somn

1 Decadenţa sculpturii greceşti şi dispersarea artei italiene

încep odată cu apariţia surâsului şi a privirii. Ca şi cum frumuseţea ar înceta acolo unde începe spiritul.

62 *Albert Camus* va fi de-acum înainte furată vieţii… adică acelui timp al dorinţei fără ţel. Ca în ceasurile patetice petrecute în cabaretul din Palma sau la mănăstirea din San Francisco, rămâneam încremenit şi încordat, fără putere împotriva elanului nemărginit care voia să-mi pună în palme întreaga lume.

Ştiu că n-am dreptate, că dăruirea îşi are limitele ei. Numai cu această condiţie există creaţia. Dar dragostea nu are limite, şi puţin îmi pasă că strânsoarea e fugară dacă pot îmbrăţişa totul. Există la Genova femei al căror surâs l-am iubit bdimineaţă întreagă. Nu le voi mai vedea şi, fără îndoială, nimic nu-i mai simplu. Dar nu voi acoperi sub cuvinte flacăra părerilor mele de rău. În mica fântână de la mănăstirea din San Francisco, priveam cum trec stoluri de păsări şi-mi uitam setea. Dar venea întotdeauna o clipă când setea mea învia.

FAŢA ŞI REVERSUL

Era o femeie originală şi singuratică. Întreţinea legături strânse cu spiritele, lua parte la certurile lor şi refuza să întâlnească anumite persoane din familie, rău văzute în lumea în care căutase ea adăpost.

Se pomeni cu o mică moştenire de pe urma surorii sale. Cei cinci mii de franci, veniţi la sfârşitul vieţii, se dovediră destul de stânjenitori. Trebuia să le dea o întrebuinţare. Aproape toţi oamenii sunt în stare să se folosească de o avere însemnată; dificultatea începe când banii sunt puţini. Femeia aceasta rămase credincioasă ei înseşi. Cu gândul la moartea apropiată, vru să-şi pregătească un adăpost pentru bătrânele ei oase. I se oferea o adevărată ocazie. În cimitirul din oraşul în care locuia, tocmai expirase termenul pentru un loc de veci. Proprietarii lui ridicaseră pe acel teren un somptuos cavou, sobru ca linie, din marmură neagră, la drept vorbind o adevărată comoară, pe care i-l cedau în schimbul sumei de patru mii de franci. Cumpără cavoul. Era o valoare sigură, la adăpost de fluctuaţiile bursei şi de evenimentele politice. Săpă înăuntru groapa, ţinând-o gata pregătită să-i primească trupul. Şi, o dată treaba terminată, puse să i se graveze numele în litere de aur.

Afacerea o mulţumi atât de mult, încât începu să simtă o adevărată dragoste pentru mormântul ei. În primele zile venea să vadă cum înaintează lucrul. Până la urmă ajunse să-şi facă vizite în fiecare duminică după-amiază. Era unica ei plimbare şi singura-i distracţie. Către ora două după-amiază, străbătea tot acel lung drumpână la marginea oraşului, unde se afla cimitirul. Intra în micul cavou, închidea cu grijă uşa şi îngenunchea pe scăunelul de rugăciune. Astfel, faţă-n faţă cu ea însăşi, confruntând ceea ce era şi ceea ce va fi, regăsind veriga unui lanţ întotdeauna rupt, pătrunse fără greutate planurile ascunse ale Providenţei. Prin mijlocirea unui ciudat simbol, într-o bună zi înţelese chiar că în ochii lumii ea murise de mult. De Ziua Tuturor Sfinţilor, sosind mai târziu ca de obicei, află pragul uşii presărat pios cu violete. Necunos

cuţi milostivi, trecând prin faţa mormântului fără flori, le împărţiseră, în semn de delicată atenţie, pe-ale lor, cinstind amintirea acelui mort lăsat singur cu sine însuşi.

Şi iată că mă întorc iar la aceste lucruri. Din grădina spre care dă fereastra mea nu văd decât zidurile. Şi frunzişul, prin care curge lumina. Mai sus, iar frunziş. Şi mai sus, soarele. Dar din nemărginita fericire ce se simte în văzduh, din toată bucuria revărsată peste lume, nu ajung până la mine decât umbrele crengilor ce se leagănă pe perdelele albe. Şi cinci raze de soare care picură domol în cameră un parfum de ierburi uscate. O adiere de vânt, şi umbrele de pe perdea se însufleţesc. E destul ca un nor să învăluie şi apoi să descopere soarele, şi din umbră se iveşte galbenul strălucitor al acestui vas cumimoze. E de ajuns o singură lucire care se naşte, şi iată-mă plin de bucurie nedesluşită şi ameţitoare. O după-amiază de ianuarie îmi arată astfel reversul lumii. Dar frigul stăruie în adâncul văzduhului. Pretutindeni, o pojghiţă de soare ce stă să se crape la cea mai mică atingere, dar care înveşmântează toate lucrurile într-un etern surâs. Cine sunt eu şi ce altceva pot face decât să intru în jocul frunzişului şi al luminii? Să fiu raza aceasta în care arde ţigara mea, această dulceaţă şi această

pasiune discretă ce stăruie în aer. Dacă încerc să ajung la mine însumi, mă caut în adâncul acestei lumini. Şi dacă încerc să înţeleg şi să gust această delicată savoare care-mi dezleagă taina lumii, mă aflu în străfundul universului pe mine însumi. Pe mine însumi, adică acea emoţie extremă ce mă eliberează de decor.

Adineauri, alte lucruri: oamenii şi mormintele pe care le cumpără. Dar lăsaţi-mă să tai această clipă în pânza timpului. Alţii lasă o floare în paginile unei cărţi, închizând astfel acolo 6 plimbare în timpul căreia au simţit atingerea iubirii. Şi eu mă plimb, dar pe mine mă mângâie un zeu. Viaţa e scurtă şi e păcat să-ţi pierzi timpul. Se spune că sunt activ. Dar a fi activ înseamnă tot a-ţi pierde timpul, în măsura în care te pierzi. Astăzi este o haltă şi inima mea porneşte în întâmpinarea ei înseşi. Singura nelinişte care mă mai stăpâneşte e aceea de a simţi această clipă impalpabilă fugindu-mi printre degete ca picăturile de mercur. Lăsaţi-i pe cei ce vor să întoarcă spatele lumii. Nu mă plâng, pentru că privesc cum mă nasc. În clipa asta singura mea împărăţie e această lume. Soarele şi umbrele, căldura şi frigul care vin din adâncul văzduhului; de ce să mă întreb dacă chiar acum nu moare ceva şi dacă oamenii nu suferă, de vreme ce totul este înscris în această fereastră prin care cerul îşi revarsă preaplinul venind întru întâmpinarea milei mele? Pot doar să spun, şi voi spune chiar acum, că important e să fii uman şi simplu. Jja nu, important e să fii adevărat, acest cuvânt cuprinzând totul, omenie şi simplitate. Şi când sunt oare mai adevărat decât atunci când eu sunt lumea? Sunt copleşit de daruri înainte chiar de a le fi dorit. Veşnicia e aici şi eu nădăjduiam în ea! Acum nu mai vreau să fiu fericit, ci doar să fiu conştient.

Un om contemplă lumea şi celălalt îşi sapă groapa; cum să-i separi? Oamenii şi absurditatea lor? Dar iată surâsul cerului. Lumina creşte şi în curând va fi vară. Şi iată ochii şi glasul celor pe care trebuie să-i iubim. Sunt legat de lume prin toate gesturile mele, de oameni prin toată mila şi recunoştinţa mea. Între această faţă şi acest revers al lumii nu vreau să aleg, nu-mi place să aleg. Oamenii nu te vor lucid şi ironic. Spun: „Înseamnă că nu eşti bun”. Nu văd legătura. Desigur, dacă-l aud pe unul spunând că e imoralist, înţeleg că simte nevoia să-şi

făurească propria lui morală; dacă un altul afirmă că dispreţuieşte inteligenţa, ghicesc că nu-şi poate suporta îndoielile. Dar asta pentru că nu-mi placecând se trişează. Curajul cel mare rămâne acela de a privi cu ochii larg deschişi atât lumina cât şi moartea. Cum să arăt drumul care leagă această mistuitoare dragoste de viaţă de această tainică disperare? Dacă ascult glasul ironiei, cuibărită în adâncul lucrurilor, ea mi se dezvăluie treptat. Clipind din ochii mici şi limpezi, îmi spune: „Trăieşte ca şi cum...” Căci, în ciuda multor căutări, asta-i toată ştiinţa mea.

La urma urmei, nu sunt sigur că am dreptate. Dar nu asta-i important, dacă mă gândesc la povestea acelei femei. Trăgea să moară, şi fata ei o îmbrăca pentru mormânt în timp ce mai era încă vie. Se pare, într-adevăr, că treaba se face mai lesne când membrele nu sunt ţepene. Dar e ciudat totuşi cât de grăbiţi sunt oamenii printre care trăim.

Această *garanţie a libertăţii* de care vorbeşte Barrès.

I

Călăul îl sugrumă pe cardinalul Carrafa cu o frânghie de mătase care se rupse; *trebui să o facă de două ori*. *Cardinalul îl privi pe călău în faţă, fără să rostească un singur cuvânt*.

STENDHAL (*Ducesa de Palliano*)

NUNTĂ LA TIPASA

Primăvara, Tipasa e locaşul zeilor, şi zeii vorbesc în soare şi în mirosul de pelin, în marea poleiţi cu argint, în cerul de un albastru gălbui, în ruinele năpădite de flori şi în lumina care clocoteşte printre grămezile de pietre. În unele ceasuri câmpia e neagră de soare. Ochii se străduiesc zadarnic să vadă şi altceva decât stropii de lumină şi de culoare ce tremură pe marginea genelor. În arşiţa de cuptor, mireasma îmbelşugată a plantelor aromaticeaţi zgârie gâtlejul şi te înăbuşă. În depărtare se zăreşte dunga neagră a munţilor Chenoua, ce-şi au rădăcinile în dealurile din jurul satului; urnite în ritingreoi şi sigur, spinările lor se pierd treptat în mare.

Venim prin satul ce se deschide către golf. Intrăm într-o lume galbenă şi albastră în care ne întâmpină văratica răsuflare, înmiresmată şi aspră, a pământului algerian. Pretutindeni buganyilieri

roz se revarsă peste zidurile caselor; în grădini, hibiscuşi de un roşu încă pal, grămezi de trandafiri de culoarea ceaiului, groşi ca smântâna, şi straturi delicate de irisi înalţi şi albaştri. Toate pietrele dogoresc. La ceasul când coborâm *din* autobuzul vopsit într-un galben strălucitor, măcelarii îşi fac obişnuita rondă matinală în căruţele lor roşii, chemându-i cu trâmbiţa pe locuitorii satului.

În stânga portului, o scară de pietre arse de soare duce spre ruine, printre fistici şi drobiţă. Drumul trece prin faţa unui mic far, pierzându-se apoi înlargul câmpiei. În jurul farului, plante mari cu frunza grasă şi cu flori violet, galbene şi roşii coboară primele stânci, pe care marea le învăluie cu zgomot de sărutări. Nemişcaţi şi drepţi în vântul subţire, sub soarele care ne încălzeşte numai o jumătate a feţei, privim lumina care coboară din cer, marea fără o cutăsi surâsul dinţilor ei strălucitori. Suntem, pentru ultima oară, spectatori, înainte de a pătrunde în împărăţia ruinelor.

După câţiva paşi ne ameţeşte mirosul de pelin. Culoarea lui cenuşie acoperăruinele cât vezi cu ochii. Duhul lui dospeşte în arşiţă” şi, de la pământ înspre soare, pe toată întinderea lumii urcă un alcool generos care face să se clatine cerul. Mergem în întâmpinarea dragostei şi a dorinţei. Nu umblăm

după vreo învăţătură şi nici după amara filosofie a măreţiei, în afară de soare, de săruturi şi de parfumuri sălbatice, totul ne pare fără însemnătate. Nu caut să fiu singur. Am venit deseori aici cu cei pe care-i iubeam şi-am citit pe feţele lor surâsul luminos pe care-l are dragostea în aceste locuri. Când mă aflu aici, las pe seama altora ordinea şi măsura. Mă prind cu totul în marele desfrâu al firii şi al mării. În această împreunare a ruinelor cu primăvara, ruinele s-au preschimbat iar în pietre şi, pierzându-şi chipul cioplit de mâna omului, s-au întors în sânul firii. În cinstea întoarcerii acestor fiice risipitoare, natura a împrăştiat pretutindeni flori. Între lespezile forumului, heliotropul îşi arată capul rotund şi alb, iar muşcatele îşi revarsă sângele pe locul pe care cândva s-au înălţatcase, temple şi pieţe publice.

După cum prea multă ştiinţă îi aduce pe unii oameni din nou la credinţa în Dumnezeu, tot aşa, odată cu scurgerea anilor, ruinele s-au întors la matca lor. Astăzi se despart de trecut, lăsându-se fără stavilă în voia forţei adânci ce le aşază iar în inima lucrurilor ce se prăbuşesc.

Câte ore am petrecut strivind pelinul, mângâind ruinele, încercând să-mi potrivesc respiraţia după răsuflarea năvalnică a lumii! Cufundat în miresme sălbatice şi în zumzet de gângănii toropite, las să-mi pătrundă în ochi şi în inimă măreţia insuportabilă a cerului dogoritor. Nu-i uşor să devii ceea ce eşti, să-ţi regăseşti adevărata măsură. Dar în timp ce priveam spinarea masivă a munţilor Chenoua, sufletul mi se liniştea, năpădit de o ciudată certitudine. Învăţam să respir, mă integram şi mă împlineam. Urcam dealurile unul după altul şi fiecare îmi pregătise o răsplată. Ca acel templu ale cărui coloane măsoară drumul soarelui şi de unde se vede întreg satul, cu zidurile sale albe şi roz şi balcoanele verzi. Şi ca acea bazilică de pe dealul dinspre răsărit: şi-a păstrat neatinse zidurile şi, jur-împrejurul ei, cât vezi cu ochii, se înşiră sarcofage dezgropate, cele mai multe abia ieşite din pământul căruia încă îi mai aparţin. Cândva înăuntrul lor au fost oameni morţi; acum cresc salvii şi ridichi sălbatice. Bazilica Sainte-Salsa e creştină, dar ori de câte ori ne uităm prin vreo spărtură, ajunge până la noi cântarea lumii: dealuri plantate cu pini şi chiparoşi sau marea ce-şi rostogoleşte câinii albi abia la vreo douăzeci de metri depărtare. Colina pe care e aşezată bazilica Sainte-Salsa e teşită la vârf şi vântul năvăleşte prin porticuri. Sub soarele dimineţii, o fericire fără de margini se leagănă-n văzduh.

Cât sunt de săraci cei ce au nevoie de mituri! Aici zeii slujesc drept pat sau drept semn în scurgerea zilelor. Descriu şi spun: „Roşu, albastru, verde. Iată marea, muntele, florile. Şi de ce aş mai pomeni de Dionisos ca să spun că-mi place mirosul măciuliilor de fistic strivite? Şi imnul străvechi, la care mai târziu mă voi gândi în libertate, a fost oare într-adevăr compus în cinstea lui Demeter? „Ferice de făptura pământeană care-a văzut aceste lucruri”. Să văd, şi să văd aici pe pământ; cum aş putea uita această învăţătură? La misterele din Eleusis contemplaţia era de-ajuns. Aici, ştiu că niciodată nu mă voi apropia

destul de lume. Trebuie să fiu gol şi să mă arunc în mare, îmbibat de parfumurile tari ale pământului, să mă spăl de ele în valuri şi să înnod pe trupul meu îmbrăţişarea după care suspină, gură-n gură, de atâta vreme, pământul şi marea. În apă: înfiorarea întregului trup, năvala a ceva vâscos, rece şi opac, apoi cufundarea, cu urechile ţiuind, nasul care curge şi gura amară, înotul, braţele lucind de apă scoase din mareca să se bronzeze la soare şi coborâte cu o încordare a tuturor muşchilor, apa alergându-mi pe trup, picioarele stăpânind năvalnic unda – şi absenţa de orizont. Pe mal, mă prăbuşesc în nisip, pradă lumii, întors în greutatea mea de carne, ameţit de soare şi, din când în când, privindu-mi braţele, pe care, pe măsură ce apa se scurge, apar petice de piele zbicită, cu peri aurii şi pulbere de sare.

Aici înţeleg ce e gloria: dreptul de a iubi fără măsură. Nu cunosc în lumea aceasta decât o iubire. Când îmbrăţişezi un trup de femeie, strângi la piept şi acea bucurie ciudată care coboară din cer către mare. Peste o clipă, când mă voi arunca în pelin ca să-mi îmbib trupul de mireasma lui, voi şti, împotriva tuturor prejudecăţilor, că aduc la împlinire un adevăr care este cel al soarelui şi care va fi şi cel al morţii mele. Într-un sens, îmi joc aici viaţa, b viaţă cu gust de piatră caldă, plină de murmurul mării şi de ţârâitul greierilor care se pornesc chiar acum să cânte. Briza e răcoroasă şi cerul albastru. Iubesc această viaţă cu toată fiinţa mea şi vreau să vorbesc despre ea în libertate: ea îmi dăruieşte orgoliul condiţiei mele de om. Totuşi, mi s-a spus adesea: n-avem de ce îi mândri. Ba da, avem de ce: acest soare, şi marea, inima mea zvâcnind de tinereţe, trupul meu cu gust de sare şi imensul decor galben şi albastru în care dragostea se întâlneşte cu gloria. Trebuie să-mi pun toată puterea şi priceperea în slujba acestei cuceriri. Aici totul mă lasă intact, nu renunţ la nimic din mine însumi, nu pun nicio mască: mi-e de-ajuns

să învăţ cu răbdare dificila ştiinţă de a trăi, ce face cu prisosinţă cât toate regulile lor de bună purtare.

Puţin înainte de amiază, ne întoarcem printre ruine către o

cafenea mică de la marginea portului, cu capul răsunând de culori și de cimbalele soarelui. Cu ce răcoare prietenoasă ne întâmpina atunci încăperea plină de umbră și paharul mare cu sirop de izmă verde, rece ca gheaţa! Afară e marea şi drumul fierbinte şi prăfuit. Aşezat la masă, încerc să prind între genele tremurătoare strălucirea multicoloră a cerului alb şi dogoritor. Pe toate feţele şiroind de sudoare, pe toate trupurile, proaspete în pânza uşoară care ne îmbracă, stă scrisă oboseala fericită a unei zile de nuntă cu lumea.

Se mănâncă prost în această cafenea, dar se găsesc multe fructe, mai cu seamă piersici, din care muşcăm de-a dreptul, cu zeama curgându-ne pe bărbie. Cu dinţii înfipţi în piersică, îmi ascult zvâcnetul puternic al sângelui în urechi, privesc la toate cu ochii larg deschişi. Pe mare, tăcerea uriaşă a amiezii. Orice făptură frumoasă are orgoliul frumuseţii sale şi lumea îşi picura astăzi orgoliul prin toţi porii. În faţa ei de ce să neg bucuria de a trăi, chiar dacă ştiu că această bucurie nu cuprinde totul? Nu-i nicio ruşine să fii fericit. Dar astăzi imbecilul este rege, și numesc imbecil pe cel ce se teme de bucurie. E mult de când mi se vorbește întruna despre orgoliu: ştiţi, e păcatul Satanei. Feriţi-vă, rii se strigă, vă veţi pierde, voi şi puterile voastre vii. De-atunci am învăţat că un anume orgoliu… Dar alteori nu mă pot împiedica să revendic orgoliul de a trăi, pe care lumea întreagă conspiră să mi-l dea. La Tipasa, văd înseamnă cred, și nu mă încapătânez să neg ceea ce mâna mea poate atinge și buzele pot mfngâia. Nu încerc nevoia să fac din toate acestea o operă de artă, ci doar să povestesc, ceea ce-i altceva. Tipasa e ca unul dintre acele personaje pe care le descrii pentru a exprima indirect un punct de vedere asupra lumii. Ca şi ele, depune mărturie, bărbăteşte. Astăzi ea este personajul meu, și mi se pare că nu mă voi mai sătura mângâind-o și descriind-o, într-o beţie nesfârşită. Există un timp când trebuie să trăieşti şi un timp când trebuie să depui mărturie despre ceea ce trăieşti. Există şi timp pentru creaţie, lucru mai puţin firesc. Mi-e de-ajuns să trăiesc cu tot trupul şi să depun mărturie cu toată inima. Să trăiesc la Tipasa, să depun mărturie, şi opera de artă va veni mai târziu. Iată una din formele libertăţii.

Niciodată nu rămâneam la Tipasa mai mult de o zi. Vine

întotdeauna o clipă când simţi că ai văzut prea mult un peisaj, după cum trebuie să treacă multă vreme înainte de a simţi că l-ai văzut destul. Munţii, cerul, marea sunt tot atâtea chipuri pe care le descoperi aspre sau minunate, pe măsură ce, în loc să le vezi numai, începi să le priveşti. Dar orice chip, pentru a-ţi vorbi, trebuie să sufere o înnoire. Şi ne plângem că obosim prea repede când, dimpotrivă, ar trebui să ne minunăm cât de nouă ne pare lumea numai pentru că, pentru un timp, am uitat-o.

Spre seară mă duceam la marginea şoselei naţionale, într-un loc mai puţin sălbatic din parc, care seamănă – aici cu o grădină. După atâta parfum şi soare, în aerul răcoros al serii, spiritul se liniştea, iar trupul destins gusta acea tăcere interioară ce se naşte din dragostea împlinită. Mă aşezasem pe o bancă. Priveam câmpia rotunjindu-se odată cu ziua. Eram sătul. Deasupra mea, un rodiu îşi revărsa florile abia îmbobocite, închise şi vârstate ca nişte pumnisori strânşi care ar ascunde în ei toată speranţa primăverii. În spate, aveam o

Sfă de rozmarin, şi-i simţeam parfumul tare ca alcoolul, tre' copaci se zăreau dealurile şi, mai departe, o fâşie de mare, pe care cerul, ca o corabienemişcată, se odihnea cu dragoste. Inima îmi era plină de o ciudata bucurie, de bucuria care izvorăşte dintr-o conştiinţă împăcată. Există un sentiment pe care actorii îl cunosc prea bine, acela pe care îl încearcă atunci când ştiu că şi-au jucat bine rolul, adică, înnţelesul cel mai exact, când ştiu că gesturile lor au coincis cu cele ale personajului ideal pecare-l întruchipează, că au intrat, într-un anume sens, într-un desen făcut dinainte, căruia i-au dat dintr-odată viaţă, hrănindu-l cu bătăile propriului lor sânge. Tocmai asta simţeam şi eu: îmi jucasem bine rolul, uni făcusem meseria de om şifaptul de a fi cunoscut bucuria timp de o zi întreagă nu mi se părea o reuşită excepţională, ci împlinirea patetică a unei condiţii care, în anumite împrejurări, ne face din fericire o datorie. Regăsim atunci singurătatea, dar de data aceasta în satisfacţie.

Acum, copacii se umpluseră de păsări. Pământul răsufla rar înainte de a intra în umbră. Curând, odată cu prima stea, noaptea se va lăsa peste scena lumii. Zeii strălucitori ai zilei se vor întoarce în

moartea lor de fiecare zi. Dar vor veni alţi zei. Şi feţele lor pustiite şi întunecate se vor fi născut totuşi în inima pământmui.

Acum însă neîntrerupta înflorire a valurilor pe nisip ajungea până la mine prin aerul în care dansa un polen auriu. Mare, câmpie, tăcere, parfumuri ale acestui pământ, totul mă

 umplea de o viaţă înmiresmată, iar eu muşcam din fructul auriu al lumii, simţind tulburat cum zeama lui, dulce şi tare, îmi curge pe buze. Nu, important nu eram eu, şi nici lumea, ci numai acordul şi tăcerea care, de la ea la mine, zămisleau iubirea. Iubire pe care nu aveam slăbiciunea s-o revendic numai pentru mine însumi, conştient şi mândru c-o împart cu o întreagă rasă, născută din soare şi din mare, vie şi plină de sevă, care-şi trage măreţia din simplitate şi, dreaptă pe malul mării, îşi trimite surâsul complice către surâsul strălucitor al cerului său.

VÂNTUL LA DJEMILA

Există locuri unde spiritul moare pentru ca să se nască un adevăr care este însăşi negaţia lui. Când am pornit spre plemila, era o zi cu vânt şi soare, dar nu despre asta vreau să vorbesc acum. Înainte de toate trebuie să vorbesc despre marea tăcere, intactă şi grea, care domnea aici – ceva care semăna cu echilibrul unei balanţe. Ţipete de păsări, sunetul înăbuşit al fluierului cu trei găuri, lin tropăit de capre, zvonuri venite din cer; zgomote din care se zămislea tăcerea şi dezolarea acelor locuri. Din când în când, un pocnet înfundat, un strigăt ascuţit arătau că o pasăre pitită printre pietre îşi luase zborul. Toate drumurile – cărări printre casele dărâmate, străzi largi pardosite cu lespezi sub coloanele lucitoare, forum uriaş între arcul de triumf şi templul construit pe o înălţime – duc către râpele care împresoară oraşul Djemila, imens joc de cărţi aşternut sub un cer fără hotar. Şi te afli aici, concentrat, faţă-n faţă cu pietrele şi cu tăcerea, pe măsură ce ziua înaintează şi munţii cresc tot mai mari, devenind violeţi. Dar pe podişul Djemila bate vântul. În marea învălmăşeală de vânt şi de soare care amestecă ruinele cu lumina se făureşte ceva care-i dă omului măsura identităţii sale cu singurătatea şi cu tăcerea oraşului mort îţi trebuie multă vreme ca să ajungi la Djemila. Nu-i un oraş în care te

oprești și din care pleci mai departe. Nu duce nicăieri și nu dă spre niciun ţinut. E un loc de unde te întorci. Orașul mort se ană la capătul unui lung drum șerpuitor, ce pare a-l făgădui la fiecare cotitură, și care se arată, de aceea, cu atât mai lung. Când, în sfârșit, înfundat între munţii înalţi, scheletul său gălbui ca o pădure de oseminte se ivește pe podișul albicios, Djemila întruchipează simbolul acestei lecţii de iubire și de răbdare ce singură ne poate duce către inima vie a lumii. Aici, înconjurată de câţiva copaci și de ierburi uscate, ea se apără, cu toţi munţii și cu toate pietrele sale, împotriva admiraţiei vulgare, a pitorescului și a jocurilor speranţei.

Prin această splendoare aspră rătăcisem ziua întreagă. Treptat, vântul, abia simţit la începutul după-amiezii, părea a se înteţi odată cu trecerea ceasurilor, umplând întreg ţinu

tul Sufla dintr-o văgăună a munţilor, de departe, dinspre răsărit, alerga din adâncul orizontului și se prăbușea în cascade printre pietre și soare. Șuiera puternic și neîntrerupt printre ruine, se rotea într-o căldare de pietre și de pământ, scălda grămezile de stânci zdrelite, îmbrăţișa cu răsuflarea fiecare coloană, răspândindu-se în ţipete necurmate peste forumul care se deschidea spre cer. Mă simţeam clătinat de vânt ca un catarg; năruit pe dinăuntru, cu ochii arși, cu buzele crăpate, cu pielea uscată de parcă n-ar fi fost a mea. Prin ea, înainte, descifram scriitura lumii. Desena pe ea semnele iubirii și ale mâniei sale, încălzind-o cu răsuflarea ei arzătoare sau mușcând-o cu dinţi de promoroacă. Biciuit îndelung de vânt, zguduit de mai bine de o oră, ameţit de atâta împotrivire, începeam să pierd conștiinţa conturului înscris în trupul meu. Ca piatra poleită de maree, eram șlefuit de vânt, ros până la suflet. Eram și eu o parte din această forţă care mă clătina după bunul ei plac, o parte tot mai mare, eram ea însăși, iar zvâcnirile sângelui meu se contopeau cu bătăile sonore ale uriașei inimi a firii. Vântul mă cioplea după chipul arzătoarei goliciuni care mă-nconjura. Și îmbrăţișarea lui de-o clipă mă lăsa, piatră printre pietre, singur asemenea unei coloane sau unui măslin profilat pe cerul

de vară.

Baia aceasta violentă de soare şi de vânt îmi sleia toate puterile. Abia mai tresărea în mine, ca o bătaie stinsă de aripi, viaţa care se tânguie, slaba revoltă a spiritului. Curând, răspândit în cele patru colţuri ale lumii, uitând şi uitat de mine însumi, sunt vântul şi, învânt, coloanele şi arcul, lespezile mirosind a cald şi munţii palizi ce împresoară oraşul pustiu. Şi niciodată n-am simţit atât de adânc desprinderea de mine însumi şi prezenţa mea în lume.

Da, sfiit prezent. Şi gândul care mă izbeşte în această clipă e că nu pot merge mai departe. Ca un om închis pe viaţă – şi pentru care totul este prezent. Dar şi ca un om care ştie că mâine va fi la fel ca azi şi ca toate celelalte zile. Căci pentru om a căpăta conştiinţa prezentului său înseamnă a nu mai aştepta nimic. Dacă există peisaje care exprimă stări sufleteşti, ele sunt, fără îndoială, cele mai vulgare. Şi urmăream de-a lungul acelui ţinut ceva ce nu era al meu, ci venea de la el, un anume gust al morţii, ce ne era comun, între coloanele cu umbre oblice, neliniştile se topeau în văzduh ca nişte păsări rănite. Şi, în locul lor, această luciditate aspră. Neliniştea se naşte în inima celor vii. Dar pacea va coborî în această inimă vie: iată toată ştiinţa mea. Pe măsură ce ziua se scurgea şi zgomotele şi luminile păleau sub cenuşa ce cădea din cer, părăsit de mine însumi, mă simţeam fără de apărare împotriva forţelor lente care, în mine, spuneau nu.

Puţini oameni înţeleg că există un refuz ce n-are nimic comun cu renunţarea. Ce înseamnă aici cuvinte ca viitor, avere, situaţie? Ce înseamnă progresul inimii? Dacă refuz cu încăpăţânare toţi acei „mai târziu”, o fac pentru că nu vreau să renunţ la bogăţia mea prezentă. Nu-mi place să cred că moartea dă într-o altă viaţă. Pentru mine e o poartă închisă. Nu spun că este un prag care trebuie trecut, ci că-i o aventură cumplită şi murdară. Tot ce mi se propune încearcă să-l descarce pe om de povara propriei sale vieţi. Dar în faţa zborului greoi al păsărilor uriaşe ce se rotesc pe cerul oraşului Djemila, pretind şi capăt tocmai o anume prezenţă densă a vieţii. Să fiu întregân această pasiune pasivă, iar restul nu mai depinde de mine. Sunt prea tânăr ca să pot vorbi de moarte. Dar mi se pare că, dacă ar trebui s-o fac, aici as

găsi cuvântul exact care ar spune, între spaimă şi tăcere, certitudinea conştientă a unei morţi fără speranţă.

Trăim cu câteva idei familiare. Două sau trei. În funcţie de locurile şi de oamenii întâlniţi în cale, le şlefuim, le transformăm. E nevoie de zece ani ca să ai cu adevărat o idee a ta – de care să poţi vorbi. Fireşte, asta-ţi taie puţin din curaj. Dar omul capătă astfel o anume obişnuinţă cu frumosul chip al lumii. Până atunci îl vedea din faţă. Acum trebuie să facă un pas în lături, spre a-l privi din profil. Un om tânăr priveşte lumea în faţă. N-a avut timp să şlefuiască ideea de moarte sau de neant, la a cărei grozăvie a meditat totuşi îndelung. Tinereţea înseamnă fără îndoială asta: crâncena confruntare cu moartea, teama fizică a animalului care iubeşte soarele. Spre deosebire de ceea ce se spune, în această privinţă cel puţin, tinereţea nu are iluzii. N-a avut nici timpul şi nici cucernicia să şi le construiască. Şi nu ştiu de ce, în aţa acestui peisaj surpat de vânturi, în faţa acestui strigăt de piatră lugubru şi solemn – Djemila inumană sub soarele prăbuşit –, în faţa acestei morţi a speranţei şi a culorilor, eram sigur că, ajunşila capătul vieţii, oamenii demni de acest nume trăiesc din nou acea confruntare, lepădându-se de cele câteva idei pe care le-au avut şi redobândind inocenţa şi adevărul de care străluceşte privirea oamenilor anticiaflaţi în fota destinului lor. Ei îşi recapătă astfel tinereţea, dar strângând în braţe moartea. În privinţa aceasta nimic nu-i mai vrednic de dispreţ decât boala. E un leac împotriva morţii.

Ea ne pregăteşte pentru moarte. Face cu putinţă o ucenicie care începe cu înduioşarea asupra propriei noastre persoane, îl sprijină pe om în marele său efort de a fugi de certitudinea că va muri pe de-a-ntregul. Dar Djemila… şi simt atunci că adevăratul, singurul proces al civilizaţiei, căruia, din când în când, i se consacră câte un om, este cel care creează morţi conştiente.

Mă uimeşte întotdeauna gândul că deşi suntem oricând gata să despicăm firul de păr în patru în legătură cu alte subiecte, avem extrem de puţine idei despre moarte. Moartea e un bine sau e un rău;

mă tem de moarte sau o chem (spun ei.) Dar asta e şi o dovadă că tot ce-i simplu ne depăşeşte. Ce-i lbl i ţi idi despre albastru? La fel se întâmpi

D şi ovadă că tot ce-i simplu ne depăşeşte. Cei albastrul şi ce poţi gândi despre albastru? La fel se întâmpi şi cu moartea. Despre moarte şi despre culori nu ne pricepem să discutăm. Şi totuşi, singurul lucru într-adevăr important pentru mine este acest om din faţa mea, greu ca pământul, care prefigurează propriul meuviitor. Dar pot oare să mă gândesc cu adevărat la asta? îmi spun: voi muri, dar asta nu înseamnă nimic, de vreme ce nu ajung s-o cred şi de vreme ce nu pot avea decât experienţa morţii celorlalţi. Am văzut oameni murind. Am văzut, mai cu seamă, câini murind. Cel mai mult mă tulbura atingerea lor. Gândesc: flori, zâmbete, femei râvnite, şi înţeleg că toată spaima mea de moarte izvorăşte din dorinţa de a trăi. îi invidiez pe cei ce vor trăi şi pentru care florile şi femeile vor avea mai departe întregul lor înţeles de carne şi de sânge. Sunt invidios, pentru că iubesc prea mult viaţa ca să nu fiu egoist. Puţin îmi pasă de veşnicie. Într-o bună zi, culcat în pat, voi asculta poate cum mi se spune: „Eşti un om curajos şi mă simt dator să fiu sincer faţă de dumneata: trebuie să-ţi spun că vei muri"; să fii aici, cu toată viaţa ţa în mâini, cu toată teama în măruntaie şi cu o privire de idiot. Ce însemnătate mai poate avea restul? Valuri de sânge încep să-mi zvâcnească în tâmple şi mi se pare că as zdrobi totul în jurul meu.

Dar oamenii mor, în ciuda voinţei lor, în ciuda decorurilor lor. Li se spune: „Când te vei vindeca...", şi ei mor. Nu vreau asemenea vorbe. Căci dacă sunt zile când natura minte, sunt altele când ea spune adevărul. În această seară Djemila spune adevărul. Şi cu câtă stăruitoare şi tristă frumuseţe! În ceea ce mă priveşte, în faţa acestei lumi nu vreau nici să mint, nici să fiu minţit. Vreau să fiu lucid până la capăt şi să-mi privesc cu ochii larg deschişi sfârşitul, plin de spaimă şi de invidie. Mi-e teamă de moarte înmăsura în care ea mă desparte de lume, în măsura în care mă leg de soarta oamenilor ce trăiesc, în loc să contemplu cerul care dăinuie. A crea morţi conştiente înseamnă a micşora distanţa care ne desparte de lume şi a intra fără bucurie în

împlinire, conştienţi de imaginile exaltante ale unei lumi pierdute pentru totdeauna. Şi cântecul trist al colinelor de la Djemila îmi împlântă şi mai adânc în suflet amărăciunea acestei învăţături.

Spre seară, urcam spre povârnişul care duce în sat şi, pe drumul de întoarcere, ascultam explicaţiile ce ni se dădeau: Aici se află oraşul păgân; acest cartier care se întinde până dincolo de pământurile cultivabile e cartierul creştinilor. Mai târziu…” Da, e adevărat. Aici s-au succedat oameni şi societăţi; cuceritori au pus pe aceste ţinuturi pecetea civilizaţiei lor de subofiţeri. Îşi făceau despre măreţie o idee trivială şi ridicolă, măsurânând-o pe cea a imperiului instaurat de ei după suprafaţa pe care se întindea. Miracolul e că ruinele civilizaţiei lor sunt însăşi negaţia idealului în care credeau. Căci oraşul-schelet, văzut de pe acea înălţime în seara care se lăsa şi sub zborul alb al porumbeilor în jurul arcului de triumf, nu înscria pe cer semnele cuceririi şi ale ambiţiei. Lumea sfârşeşte întotdeauna prin a învinge istoria. Marele strigăt de piatră pe care Djemila îl aruncă dintre munţi, cerul şi tăcerea au o poezie ce mi-e binecuvântată: luciditate, indiferentă, adevăratele semne ale disperării sau ale frumuseţii. Inima mi se strânge în faţa măreţiei de care ne despărţim. Djemila rămâne în urma noastră, cu apa tristă a cerului ei, un cânt de pasăre venind din cealaltă parte a podişului, neaşteptate şi scurte siroiri de capre pe povârnişuri şi, în amurgul calm şi sonor, chipul viu al unui zeu cu coarne pe frontonul unui altar.

NUNTA 81

VARA LA ALGER

Lui Jacques Heurgon

Există oraşe de care te leagă o dragoste ascunsă. Cetăţi ca Parisul, Praga şi chiar Florenţa sunt zăvorâte în ele însele, limitând astfel lunâea ce le este proprie. Dar Alger, şi, asemenea lui, anumite locuri privilegiate precum oraşele aşezate la mare, se deschide spre cer ca o gură sau ca o rană. La Alger iubeşti ceea ce hrăneşte viaţa tuturor: marea ivindu-se la fiecare cotitură de strada, o anumită prezenţă densă a soarelui, frumuseţea rasei. Şi, ca totdeauna, în această impudoare şi în această ofrandăregăseşti un parfum mai

ascuns. La Paris poţi să ai nostalgia spaţiului şi a bătăilor de aripi. Aici însă omul, copleşit de daruri, poate, cu toate dorinţele împlinite, să-şi măsoare bogăţiile.

Trebuie, fără îndoială, să trăieşti multă vreme la Alger ca să înţelegi cât poate fi de pustiitor excesul de bunuri naturale. Nimic nu l-ar ajuta aici pe cel ce-ar vrea să înveţe, să se educe sau să devină mai bun. Ţara aceasta nu dă lecţii. Nu făgăduieşte şi nici nu lasă să se întrevadă. Se mulţumeşte să dăruiască, dar din plin. Se dăruieşte din plin privirilor, şi o cunoşti din clipa în care te bucuri de ea. Plăcerile ei n-au leac, iar bucuriile ei rămân fără speranţă. Pretinde suflete clarvăzătoare, adică suflete care nu caută consolări. Îţi cere să faci un act de luciditate aşa cum faci un act de credinţă. Ciudată tară, care-i dă omului pe care-l hrăneşte toată splendoarea şi toată mizeria ei! Nu-i de mirare că bogăţia senzuală cu care e înzestrat orice om sensibil din aceste ţinuturi coincide cu sărăcia cea mai desăvârşită. Orice adevăr îşi poartă în el amărăciunea. Nu-i de mirare atunci că iubesc chipul acestei ţări, mai cu seamă atunci când mă aflu în mijlocul celor maisăraci oameni ai ei.

Oamenii află aici, cât sunt tineri, o viaţă pe măsura frumuseţii lor. Urmează apoi declinul şi uitarea. Au mizat pe caraei dar ştiau dinainte că vor pierde. La Alger, pentru cine e tânăr şi viu totul e refugiu şi pretext pentru victorii: golful, soarele, roşul şi albul teraselor coborând spre mare, florile şi stadioanele, fetele cu pulpe fragede. Dar cine şi-a pierdut tinereţea nu mai află nimic de care să se poată agăţa, niciun loc în care melancolia să se poată salva de ea însăşi! Terasele Italiei, mănăstirile Europei sau linia dealurilor provensale sunt tot atâtea locuri în care omul poate să fugă de propria-i umanitate, eliberându-se fără durere de el însuşi. Dar aici totul condamnă la singurătate şi cere sângele oamenilor tineri. Goethe murind invoca lumina şi cuvintele sale au devenit istorice. La Belcourt şi la Bab-el-Oued, bătrânii aşezaţi în fundul cafenelelor ascultă povestirile lăudăroase ale tinerilor cu părul uns cu briantină.

La Alger, vara ne dezvăluie aceste începuturi şi aceste sfârşituri. E anotimpul când oraşul e aproape pustiu. Dar rămân săracii şi cerul.

Cu ei coborâm către port și către comorile omului: căldura blândă a apei şi trupurile brune ale femeilor. Seara, încărcaţi cu toate aceste bogăţii, se întorc iar în decorul existenţei lor de fiecare zi, la faţa de masă de muşama şi la lampa cu gaz.

La Alger nu se spune „fac o baie", ci „îmi ard o baie". Nu mai e nevoie să insistăm. La baie se merge în port, iar înotătorii se odihnesc pe geamanduri. Când unul dintre ei trece pe lângă vreo geamandură de care se sprijină o fată, le strigă prietenilor: „Vă spun că-i un pescăruş". Sunt tot atâtea bucurii sănătoase. Şi fără îndoială că ele constituie idealul acestor tineri, de vreme ce majoritatea duc această viaţă şi iama, când, în fiecare zi la prânz, se aşază goi la soare spre a-şi lua dejunul frugal. Şi asta nu pentru că ar fi citit predicile plictisitoare ale naturiştilor, aceşti protestanţi ai cărnii (există o sistematică a trupului care e tot atât de exasperantă ca şi cea a spiritului), ci pentru că „se simt bine la soare". Niciodată nu va fi, poate, pe de-a-ntregul înţeleasă importanţa acestui obicei pentru epoca noastră. Pentru prima oară după două mii de ani, trupul apare gol pe plajă. Timp de douăzeci de secole oamenii s-au străduit să acopere cu vălul decenţei insolenţa şi naivitatea greacă, să înjosească trupul, să complice îmbrăcămintea. Astăzi, şi nesocotind această veche şi lungă poveste, fuga tinerilor pe plajele Mediteranei refece gesturile magnifice ale atleţilor din Delos. Trăind astfel Itogă trupuri şi prin trup, îţi dai seama că-şi are şi el nuanţele

lui, viaţa lui, şi, riscând un nonsens, o psihologie ce-i este proprie1. Evoluţia trupului, ca şi cea a spiritului, îşi are istoria ei, întortocherile, progresul şi regresul ei. Să ne gândim numai la următoarea nuanţă: culoarea. Când mergi vara la plajă în port, iei cunoştinţă de trecerea simultană a tuturor trupurilor de la alb la auriu, apoi la brun şi, în sfârşit, la culoarea tutunului, care se află la limita extremă a efortului de transformare de care-i capabil trupul. Portul e dominat de jocul cuburilor albe de la Kasbah. Dacă priveşti de la nivelul apei, trupurile desfăşoară o friză arămie pe fondul de un alb

crud al oraşului arab. Şi pe măsură ce se apropie sfârşitul lunii august şi soareledevine mai puternic, albul caselor se face tot mai orbitor, iar trupurile iau o culoare şi mai caldă, şi mai întunecată. Cum să nu te identifici cu acest dialog al pietrei şi al cărnii, pe măsura soarelui şi a anotimpurilor? Mi-am petrecut toată dimineaţa sărind în mare, printre râsete înflorite şi şuvoaie de apă, vâslind îndelung în jurul cargoboturilor roşii şi negre (cele venite din Norvegia şi care poartă cu ele toate miresmele pădurii; cele sosite din Germania, mirosind a ulei; cele ce trag chiar lângă ţărm, cu iz de vin şi de butoi vechi). La ceasul când soarele se revarsă din toate colţurile cerului, canoea portocalie plină de trupuri brune ne târăşte la mal într-o cursă nebunească. Şi când bătaia cadenţată a dublului şir de vâsle, cu aripile de culoarea miezului de fruct, se opreşte brusc şi începem să lunecăm prelung pe apa calmă a portului, cum să nu cred că duc peste apele netede o încărcătură arămie de zei în care-mi recunosc fraţii?

Dar, la celălalt capăt al oraşului, vara ne întinde alte bogăţii: tăcerile şi plictisul ei. Tăcerile acestea se deosebesc

1 Mă voi pune în situaţia ridicolă de a spune că nu-mi place felul în care Gide exaltă trupul, îl cere să-şi reţină dorinţa, ca s-o facă şi mai ascuţită. Prin asta se apropie de cei ce sunt numiţi în argoul caselor de toleranţă „complicaţii" sau „cerebralii". Şi creştinismul vrea să suspende dorinţa. Dar, mai aproape de natură, vede în asta o mortificare. Prietenul meu Vincent, dogar şi campion de juniori la înot, vede lucrurile şi mai limpede. Bea când îi e sete, dacă doreşte o femeie încearcă să se culce cu ea şi s-ar însura dacă ar iubi-o (nu i s-a întâmplat încă). După asta spune întotdeauna: „Mă simt straşnic" – ceea ce rezumă în chipul cel mai convingător o întreagă apologie a saţietăţii.

Între ele după cum sunt zămislite de umbră sau de soare. Există tăcerea de la amiază din Piaţa Guvernului. La umbra copacilor care o mărginesc, arabi vând pe cinci bani pahare cu limonada rece ca gheaţa, parfumată cu flori de portocal. Strigătul lor: „Rece, recea, răsună în toată piaţa pustie. Sub soarele fierbinte, se lasă din nou tăcerea: în urciorul negustorului gheaţa se mişcă şi o aud zornăind. Există tăcerea

somnului dedupă-amiază. În străzile Marinei ea poate fi măsurată după bâzâitul melodios al muştelor în dosul perdelelor de trestie de la uşile micilor frizerii murdare. În cafenelele maure din Kasbah, tăcerea e a trupului, care nu se poate smulge din acele locuri, lăsând paharul de ceai spre a regăsi timpul şi zvâcnirile sângelui. Dar există mai cu seamă tăcerea serilor de vară.

Acele scurte clipe când ziua se varsă în noapte, pline de semne şi de chemări ascunse, sunt, în mine, pentru totdeauna legate de Alger. Când mă aflu un timp departe de această ţară, îmi imaginez amurgurile ei ca tot atâtea făgăduinţe de fericire. Pe dealurile care domină oraşul şerpuiesc cărări printre fistici şi măslini. Şi sufletul meu se întoarce atunci spre ele. Văd urcând în zbor mănunchiuri de păsări negre pe orizontul verde. În cerul dintr-odată golit de soare, se destinde ceva. Nenumăraţi nori mici şi roşii se destramă, până ajung să se topească în văzduh. O clipă mai târziu, apare prima stea, pe care o văzusem înainte cum se înfiripă şi se coace în adâncul cerului. Şi apoi, înghiţind totul dintr-odată, noaptea. Ce au oare atât de fără seamăn aceste seri din Alger, atât de trecătoare şi care dezleagă în mine atâtea lucruri? Nu apuc bine să mă satur şi dulceaţa pe care mi-o lasă pe buze a şi pierit în noapte. Poate de asta dăinuie atât? Dezmierdarea ţinutului acestuia e tulburătoare şi furişă. Dar în clipa în care o simte, inima i se lasă cu totul pradă. Pe plaja Padovani localul de dans e deschis în fiecare zi. Şi în această imensă clădire dreptunghiulară, deschisă către mare pe toată lungimea ei, tineretul sărac din cartier dansează până când se face seară. Adesea, aşteptam aici o clipă ciudată. În timpul zilei sala e umbrită deobloane de lemn uşor înclinate. Când soarele a apus, obloanele se ridică. Atunci sala se umple de o stranie lumină verde, izvorând din dubla cochilie a cerului şi a mării. Când stai departe de ferestre, vezi numai cerul şi, ca nişte umbre chinezeşti, feţele dansatorilor care se perindă unul câte unul. Uneori orchestra cântă un vals şi, pe fondul verde, profilurile negre se învârtesc fără oprire, ca acele siluete din Mrtie înfipte pe cilindrul unui fonograf. Curând se lasă noaptea

şi, odată cu ea, se aprind luminile. Dar n-aş şti să spun de ce această clipă subtilă îmi apare atât de tulburătoare şi plină de taină. Îmi amintesc de o fată înaltă şi cu adevărat superbă, care dansase toată după-amiaza. Purta un colan de iasomie peste rochia albastră şi strâmtă, cu poalele ude leoarcă de sudoare. Dansa râzând, cu capul răsturnat pe spate. Când trecea pe lângă mese, lăsa în urmă un miros de flori şi carne. Când s-a făcut seară, nu i-am mai văzut trupul, lipit de trupul celui cu care dansa, dar pe cer se roteau alăturate o pată albă şi una neagră – iasomia şi părul – iar când îşi arunca pe spate gâtul încordat, îi auzeam râsul şi vedeam chipul bărbatului aplecându-se brusc către ea. Ideea pe care mi-o fac despre inocenţă o datorez unor astfel de seri. Şi învăţ să nu mai despart făpturile acestea pline de violenţă de cerul pe care se rotesc dorinţele lor.

În cinematografele de cartier din Alger se vând uneori pastile de mentă, pe care stă scris cu litere roşii tot ce ar putea trezi în celălalt iubirea: 1) întrebări: „Când te dai vecinei, care-u răspunuc în avcioai im au, 1U pricepe. La Belcourt s-au văzut căsătorii puse la cale în acest chip şi oameni legându-se pentru toată viaţa fiindcă au schimţat între ei nişte bomboane de mentă; şi lucrul e nespus de grăitor pentru poporul copilăros al acestei ţări.

Semnul tinereţii e poate o magnifică vocaţie pentru bucuriile uşuratice. Dar mai ales o grabă de a trăi învecinată cu risipa. La Belcourt ca şi la Bab-el-Oued, oamenii se căsătoresc de tineri. Încep să „muncească de la o vârstă foarte fragedă şi în zece ani epuizează experienţa unei vieţi întregi. La treizeci de ani, un muncitor şi-a jucat toate cărţile. Nu-i mai rămâne decât să-şi aştepte sfârşitul între nevastă şi copii. Bucuriile lui au fost scurte şi necruţătoare. Ca şi viaţa lui. Şi înţelegi atunci că e copilul acestui ţinut, în care totul e dat spre a fi luat îndărăt. În belşugul şi bogăţia de aici, viaţa urmează curba marilor pasiuni, neaşteptate, exigente, generoase. Omul nu şi-o construieşte peândelete, ci şi-o risipeşte dintr-odată. Pentru el nu mai poate fi vorba de a medita şi de a deveni mai bun. Noţiunea de infern,

de exemplu, nu-i aici decât o glumă plăcută. Asemenea închipuiri nu le sunt îngăduite decât celor virtuoşi. Şi sunt convins că, în întreaga Algerie, virtutea e un cuvânt lipsit de înţeles. Nu pentru că oamenii aceştia ar fi lipsiţi de principii, fii îşi au morala lor, şi încă una foarte specială. Fiul n-are voie să se poarte urât cu mama. Pe stradă trebuie să ai grijă să-ţi fie respectată nevasta. Femeile însărcinate se bucură de el atenţie deosebită. Niciodată nu sar la bătaie doi împotriva unuia singur, pentru că „nu-i cinstit”. Cel ce nu respectă aceste reguli elementare „nu-i om”, cuvânt care spune totul. Toate acestea mi se par îndreptăţite şi temeinice. Mulţi dintre noi mai respectă încă, în mod inconştient, acest cod al străzii, singurul cod dezinteresat pe care-l cunosc. În schimb, morala micului burghez e cu desăvârşire necunoscută în această ţară. Aici am văzut întotdeauna chipuri înduioşându-se în jurul meu la trecerea unui bărbat între doi agenţi de poliţie. Şi, înainte de a şti dacă omul furase, era paricid sau pur şi simplu noncoh-formist, fiecare se grăbea să spună: „Bietul de el!” sau, cu o nuanţă de admiraţie: „Ăsta trebuie să fi fost tâlhar!”

Există popoare născute pentru orgoliu şi pentru viaţă. Stat tocmai cele care nutresc cea mai ciudată” vocaţie pentru plictiseală. Şi tot ele resimt sentimentul morţii ca pe lucrul cel mai respingător. În afară de bucuria simţurilor, distracţiile acestui popor sunt inepte. Jocul de popice şi banchetele” asociaţiilor”, biletul de cinematograf de trei franci şi sărbătorile comunale sunt tot atâtea prilejuri de recreaţie cât care se mulţumesc o viaţă întreagă cei ce-au depăşit treizeci de ani. Nicăieri duminicile nu sunt mai sinistre decât la Alger. Şi cum ar putea atunci acest popor lipsit de spirit să mveşmânte în mituri adânca spaimă a vieţii sale? Aici tot ce are vreo legătură cu moartea este ori ridicol ori odios. Poporul acesta fără religie şi fără idoli moare singur după ce a trăit ca mulţime. Nu cunosc loc mai hidos decât cimitirul din bulevardul Bru, de unde se vede una din cele mai frumoase privelişti din lume. O îngrămădire de morminte de prost-gust împrejmuite de grilajuri negre, din care se răspândeşte o tristeţe înspăimântătoare şi unde moartea îşi dezvăluie adevăratul chip. „Totul e trecător, spun iconiţele în formă de inimă, doar amintirea dăinuie”... Şi toate stăruie

asupra eternităţii derizorii pe care ne-o asigură fără prea multă osteneală inima celor ce ne-au iubit. Aceleaşi fraze slujesc spre consolarea tuturor deznădejdilor. Ele se adresează mortului, vorbindu-i la persoana a doua: „Vei trăi veşnic în amintirea noastră", înşelăciune sinistră care atribuie un trup şi dorinţe acelui ceva care, dacă mai există, nu-i decât o zeamă neagră. Pe alt mormânt, în mijlocul unei risipe covârşitoare de flori şi de păsări de marmură, afli această inscripţie temerară:» Mormântul tău nu va rămâne niciodată fără flori". Dar te fi

nistesti repede: literele înconjură un buchet din stuc aurit, atât de economicos pentru timpul celor vii (ca şi acele imortele care-şi datorează numele pompos recunoştinţei celor ce-şi mai iau încă tramvaiul din mers). Şi cum trebuie să ţii pasul cu vremea, pitulicea clasică este uneori înlocuită printr-un surprinzător avion din perle, pilotat de un înger neghiob, împodobit – totală lipsă de respect pentru logică – cu o tainică pereche de aripi.

Cum să fac să se înţeleagă că aceste imagini ale morţii sunt inseparabile de viaţă? Aici valorile sunt strâns legate între ele. Gluma favorita a cioclilor algerieni când merg cu dricul gol este să strige: „Urci, iubito?" către fetele pe care le întâlnesc în drum. Nimic nu ne împiedică să vedem în asta un simbol, chiar dacă supărător. Poate, de asemenea, să pară o blasfemie să răspunzi, când ţi se anunţă un deces, clipind din ochiul stâng: „Sărmanul, n-o să mai poată îndruga verzi şi uscate", sau ca o femeie din Oran care nu-şi iubise niciodată bărbatul: „Dumnezeu mi l-a dat, Dumnezeu mi l-a luat". Dar, la urma urmei, nu văd întrucât moartea ar fi un lucru sfânt şi, dimpotrivă, simt prea bine toată distanţa ce există între teamă şi respect. Totul aici exprimă spaima de moarte, într-un ţinut care invită la viaţă. Şi totuşi, tinerii din Belcourt îşi dau întâlnire chiar sub zidurile acestui cimitir, unde fetele se lasă în voia sărutărilor şi a mângâierilor.

Înţeleg de ce nu toată lumea poate accepta un asemenea popor.
1 Aici inteligenta nu-şi are locul, ca în Italia. Rasa aceasta este

indiferentă faţă de spirit. Ea are cultul şi admiraţia trupului. De aici îşi trage forţa, cinismul naiv şi o vanitate puerilă, din pricina căreia e judecată cu severitate. I se reproşează în general „mentalitatea”, adică un anume fel de a vedea şi de a trăi. Şi e adevărat că o anumită intensitate a trăirii nu e cu putinţă fără dreptate. Iată totuşi un popor fără trecut, fără tradiţie şi cu toate astea nu lipsit de poezie – o poezie a cărei calitate o cunosc prea bine –, dură, carnală, fără duioşie, ca şi cerul lui, singura care mă emoţionează şi mă ajută să mă reculeg. Contrariul unui popor civilizat este un popor creator. Nutresc speranţa nesăbuită că aceşti barbari ce-şi petrec viaţa tolăniţi la soare sunt, fără să-şi dea seama poate, pe cale de a modela chipul unei culturi în care măreţia omului îşi va găsi, în sfârşit, adevăratul chip. Acest popor aruncat pe de-a-ntregul în prezentul său trăieşte fără mituri, fără consolare. Şi-a încredinţat toate bunurile acestui pământ, rămânând fără apărare împotriva morţii. A fost înzestrat din plin cu darurile frumuseţii fizice. Şi, odată cu ele, şi cu ciudata lăcomie care însoţeşte întotdeauna această bogăţie fără viitor. Tot ce se face aici dovedeşte sila de stabilitate şi nepăsarea ţaţă de viitor. Toată lumea se grăbeşte să trăiască, şi dacă o arfă ar trebui să se nască aici, ea s-ar supune acelei un împotriva duratei care i-a îndemnat pe dorieni să-şi cioplească în lemn prima coloană. Şi totuşi, da, poţi afla o măsură şi în acelaşi timp o depăşire în chipul violent şi înverşunat al acestui popor, în acest cer fierbinte golit de duioşie, în faţa căruia se poate spune orice adevăr şi pe care nici d divinitate înşelătoare n-a înscris semnele speranţei sau ale mântuirii. Între acest cer şi aceste feţe întoarse către el, nimic de care să se poată agăţa o mitologie, o literatură, o etică sau o religie, ci numai pietre, carnea şi acele adevăruri pe care mâna le poate atinge.

Să simţi tot ce te leagă de-un pământ şi dragostea ta pentru câţiva oameni, să ştii că întotdeauna există pentru tine un loc unde inima îşi află împăcarea: iată nespus de multe certitudini pentru o singură viaţă de om. Dar fără îndoială ele nu pot fi de ajuns. În anumite clipe însă totul aspiră către această patrie a sufletului. „Da, acolo trebuie să ne întoarcem”. De ce să ne pară ciudat să aflăm pe pământ

acea uniune pe care şi-o dorea Plotin? Unitatea se exprimă aici în termeni de soare şi de mare. Ea se face cunoscută sufletului printr-un anume gust de carne pe care se întemeiază amărăciunea şi măreţia ei. Învăţ că nu există fericire supraumană şi nici eternitate în afara scurgerii zilelor. Aceste bunuri derizorii şi esenţiale, aceste adevăruri relative sunt singurele care mă emoţionează. Pe celelalte, pe cele „ideale", n-am destul suflet ca să le-nţeleg. Nu e vorba aici de animalitate, dar pentru mine fericirea îngerilor nu are niciun înţeles. Ştiu numai că cerul va dăinui mai mult decât mine. Şi ce altceva aş putea numi veşnicie dacă nu ceea ce va continua şi după moartea mea? Nu exprim aici o împăcare a creaturii cu condiţia ei. E vorba de cu totul altceva. Nu-i întotdeauna uşor să fii om şi cu atât mai puţin să fii un om pur. Dar a fi pur înseamnă a regăsi acea patrie a sufletului unde îţi simţi înrudirea cu lumea şi unde bătăile sângelui se confunda cu pulsaţiile violente ale soarelui de amiază. E bine ştiut că-ţi recunoşti întotdeauna patria în clipa când o pierzi. Pentru cei ce se chinuie pe ei înşişi, tara de baştină e cea care-i neagă. N-aş vrea să fiu brutal, nici să par exagerat; dar în această viaţa ittă neagă în primul rând ceea ce mă ucide. Tot ce exaltă viaţa şi sporeşte în acelaşi timp absurditatea. În vara algeriană affu că un singur lucru e mai tragic decât suferinţa: viaţa unui om

fericit. Dar ea poate fi şi drumul unei vieţi mai înalte, de vreme ce nu-ţi îngăduie să trişezi.

Mulţi, într-adevăr, se prefac a iubi viaţa, eludând astfel iubirea însăşi. Ei încearcă să se bucure din plin de plăceri şi să „facă experienţe". Dar aceasta nu-i decât o atitudine a minţii. Pentru desfrâu trebuie să ai vocaţie. Viaţa unui om se împlineşte fără ajutorul minţii sale, cu retrageri şi înaintări, cu singurătatea şi totodată cu prezenţele ei. Văzându-i pe aceşti bărbaţi din Belcourt cum muncesc şi cum îşi apără femeile şi copiii, şi adeseori fără un murmur, cred că poţi simţi o ruşine ascunsk. Fără îndoială, nu-mi fac iluzii. În vieţile de care vorbesc nu e loc pentru multă iubire. De fapt, ar trebui să spun că nu mai e loc pentru multă iubire. Dar, cel puţin, ele n-au eludat nimic. Există cuvinte pe care nu le-am înţeles niciodată prea bine, ca acela de păcat. Cred

totuşi că pot spune că aceşti oameni n-au păcătuit împotriva vieţii. Căci dacă există un păcat împotriva vieţii, acela nu e poate să deznădăjduieşti, ci să nădăjduieşti într-o altă viaţă, sustrăgându-te necruţătoarei măreţii *i* acesteia. Oamenii aceştia n-au trişat. La douăzeci de amarzând de setea vieţii, au fost asemenea unor zei ai verii şi asta sunt şi acum, lipsiţi de orice speranţă. Am văzut murind doi dintre ei. Erau plini de spaimă, dar tăcuţi. E mai bine aşa. Din cutia Pandorei, în care colcăiau toate relele umanităţii, grecii au scos abia la urmă speranţa, socotind-o răul cel mai îngrozitor. Nu cunosc simbol mai emoţionant. Căci speranţa, spre deosebire de ceea ce se crede, e tot una cu resemnarea. Şi a trăi înseamnă a nu te resemna.

Iată aspra lecţie a verii algeriene. Dar anotimpul tremură şi vara stă să se răstoarne. Primele ploi de septembrie, după atâta violenţă şi încordare, sunt ca primele lacrimi ale pământului izbăvit. Ca şi cum timp de câteva zile ţinutul acesta s-ar lăsa pradă înduioşării. Dar tot atunci roşcovii îşi revarsă mireasma lor de dragoste peste toată Algeria, seara, când, după ploaie, întreg pământul, cu pântecele umed de o sământă cu parfum de migdală amara, se odihneşte după ce s-a dăruit toată vara soarelui. Şi iată că din nou mireasma aceasta cântă nunta omului cu pământul, sădind în noi singura iubire cu adevărat bărbătească: pieritoare şi generoasă.

NOTĂ

Spre ilustrare, povestirea unei încăierări auzite la Bab-el-Oued şi reprodusă cuvânt cu cuvânt. (Naratorul nu vorbeşte totdeauna ca personajul lui Musette, Cagayous. Să nu ne mirăm. Limba lui Cagayous este adeseori o limbă literară, adică o reconstrucţie. Oamenii din lumea hoţilor şi a proxeneţilor nu vorbesc întotdeauna în argou. Ei folosesc cuvinte din argou, ceea ce-i cu totul altceva. Algerianul foloseşte un vocabular tipic şi o sintaxă specială. Dar aceste creaţii îşi capătă întreaga savoare doar prin introducerea lor în limba franceză.)

Atunci Coco face-un pas înainte şi-i zice: „Stai aşa, nu mişca!” Ălălalt îi zice: „Ce te-a apucat?” Coco îi zice: „O să te snopesc în bătaie!

— Tu, pe mine, bă?” Şi duce mâna la spate. Coco îi zice: „Dă laba jos, că oricum te trăsnesc de nu te vezi!”

Ălălalt dă laba jos. Şi Coco îi trage una – numai una, nu două. Ălălalt cade lat. „Aoleu, aoleu", mi ţi-l auzeai. S-a adunat lume multă. Şi-a început mardeala adevărată. Unul s-a dus ţintă la Coco, apoi încă unul, şi încă unul. l-am zis: „Dai în frate-meu, bă?

— Care frate?

— Chiar de nu mi-i frate, e ca şi cum mi-ar fi" l-am dat una zdravănă. Coco lovea în dreapta şi-n stânga, eu nu mă lăsam mai prejos, Lucien izbea şi el cât putea. îl înghesuisem pe unul într-un colţ şi-l loveam cu capul: „Bum, bum". Au dat năvală curcanii. Ne-au pus în lanţuri. Şi-am mers aşa prin tot oraşul, de-mi crăpa obrazul de ruşine. În faţă, la Gentleman's bar, erau vreo câţiva de-ai noştri şi nişte puicuţe. Îmi crăpa obrazul de ruşine. Da mai apoi ne-a zis babacu' lui Lucien: „Dreptatea e de partea voastră".

NUNTA 91

DESERTUL

Lui Jean Grenier

Faptul de a trăi este, desigur, oarecum contrariu faptului de a exprima. După marii maeştri toscani, înseamnă a depune q întreită mărturie: în tăcere, în flacără şi în nemişcare.

Îţi trebuie mult timp ca să-ţi dai oarha că personajele din tablourile lor pot fi întâlnite zilnic pe străzile Florenţei şi ale Pisei. Dar noi nu mai ştim să vedem adevăratul chip al celor ce ne înconjoară. Nu ne mai privim contemporanii, lacomi numai de ceea ce, în ei, ne slujeşte drept îndreptar şi ne hotărăşte purtarea. Chipului îi preferăm poezia sa cea mai vulgară. Dar Giotto sau Piero della Francesca ştiu bine că sensibilitatea unui om nu înseamnă nimic. Căci la drept vorbind, toţi suntem buni la suflet. Dar marile sentimente simple şi eterne în jurul cărora gravitează dragostea de viaţă, ura, dragostea, lacrimile şi bucuria cresc în străfundurile omului şi modelează faţi destinului său – ca durerea încrâncenată a Mariei, în acea – borâre în mormânt de Giottino. În imensele *maestas* din bisericile toscane văd o mulţime de îngeri cu feţele decalcate la nesfârşit, dar în fiecare din aceste chipuri mute şi pătimaşe recunosc o singurătate.

Nu mai poate fi vorba aici de pitoresc, de anecdotă, de nuanţe

sau de emoţie. Nu mai poate fi vorba de poezie. Singurullucru care are însemnătate este adevărul. Şi numesc adevăr tot ce continuă. Putem afla o subtilă învăţătură în gândul că, în această privinţă, numai pictorii sunt în stare să ne potolească foamea. Ei au privilegiul de a fi romancierii trupului, lucrând în materia magnifică şi inconsistentă numim prezent. Şi prezentul se reprezintă întotdeauna printr-un gest. Ei nu zugrăvesc un surâs sau o sfială trecătoare, regretul sau aşteptarea, ci un chip de carne şi de sânge, cu tot relieful şi cu toată căldura sa. Din aceste feţe încremenite în liniile for eterne au izgonit pentru totdeauna blestemul spiritului: cu preţul speranţei. Căci trupul ignoră speranţa. El nu cunoaşte decât zvâcnirile propriului său sânge. Eternitatea lui e făcută din nepăsare. Ca în acea *Flagelaţie* de Piero della

Francesca, în care, într-o curte cu lespezile de curând spălate, Hristul torturat şi călăul cu membrele greoaie au aceeaşi atitudine indiferentă. Căci supliciul nu are urmare. Şi lecţia lui se opreşte la rama tabloului. Ce l-ar mai putea tulbura pe cel ce nu aşteaptă niciun mâine? Teologii docţi au numit infern tocmai această impasibilitate şi această măreţie a omului fără speranţă, acest prezent etern. Şi infernul, după cum toată lumea ştie, este şi carnea care suferă. Pictorii toscani se opresc la această carne şi nu la destinul ei. Nu există picturi profetice. Şi nu în muzee trebuie căutate temeiuri pentru speranţă.

Nemurirea sufletului, e adevărat, preocupă multe spirite alese. Pentru că ele refuză, înainte de a-i fi epuizat seva, singurul adevăr ce le-a fost dat: trupul. Căci trupul nu le pune probleme sau, mai bine-zis, unica soluţie pe care el le-o propune le este cunoscută: e un adevăr ce va putrezi şi care tocmai de aceea are o amărăciune şi o nobleţe pe care n-au curajul s-o privească în faţă. Spiritele alesepreferă acestui adevăr poezia, căci aceasta interesează sufletul. Nu-i greu de văzut că fac un joc de cuvinte. Dar e tot atât de uşor de înţeles că sub numele de adevăr vreau doar să afirm o poezie şi mai înaltă: flacăra neagră pe care, de la Cimabue la Francesca, pictorii italieni au înălţat-o în mijlocul peisajelor toscane ca un protest lucid al omului azvârlit pe un pământ ale cărui splendoare şi lumină îi vorbesc necurmat despre un

Dumnezeu care nu există.

Un chip veşnic indiferent şi insensibil atinge măreţia minerală a unui peisaj. După cum anumiţi ţărani din Spania ajung să semene cu măslinii de pe pământurife lor, tot astfel chipurile lui Giotto, despuiate de umbrele derizorii prin care se manifestă sufletul, se contopesc cu însuşi ţinutul toscan, în singura lecţie pe care acesta le-o dă tuturor cu generozitate: un exerciţiu al pasiunii în detrimentul emoţiei, un amestec de asceză şi de plăceri, o rezonanţă comună a pământului şi a omului, prin care omul, ca şi pământul, se defineşte undeva la jumătatea drumului dintre nimicnicie şi dragoste. Adevărurile de care inima e sigură sunt puţine. Şi evidenţa aceasta mi s-a impus cu tărie într-o anumită seară când umbrele începeau să înece cu marea lor tristeţe mută viile şi măslinii din câmpia Florenţei. Dar tristeţea acestui ţinut e întotdeauna un comentariu al frumuseţii. Şi, în trenul care alerga prin înserare, simţeam cum în mine ceva era gata să se descătuşeze. Astăzi ştiu că acel ceva care purta chipul tristeţii era totuşi fericirea.

Da, lecţia ilustrată de oamenii ce s-au născut aici Italia o dă din belşug şi prin peisajele sale. Dar poţi uşor rata fericirea, de vreme ce ea e întotdeauna nemeritată. Aşa se întâmplă şi cu Italia. Binefacerile ei sunt neaşteptate, dar ele nu ţi se dezvăluie întotdeauna de îndată. Mai mult decât oricare alt ţinut, ea invită la adâncirea unei experienţe pe care pare totuşi c-o oferă în întregime din prima clipă. Căci la început e darnică din plin cu poezia, spre a-şi ascunde mai bine adevărul. Vrăjile sale sunt mai întâi rituri ale uitării: oleandrii de la Monaco, Genova, cu florile ei şi cu miros de peşte, şi serile albastre pe coasta liguriană. Apoi Pisa şi, odată cu ea, o Italie care a pierdut farmecul oarecum vulgar al Rivierei. Dar e încă facilă, şi de ce nu ne-am bucura un timp de graţia ei senzuală? Eu, cu desăvârşire stăpân pe timpul meu când mă aflu aici (bucuriile călătorului hăituit îmi sunt refuzate, căci biletul cu preţ redus mă sileşte să rămân un anume timp în „oraşul meu preferat”), mă simt în stare să iubesc şi să înţeleg totul, cu o nemărginită răbdare,

în această primă seară când, obosit şi înfometat, intru în Pisa, întâmpinat pe bulevardul gării de urletele a zeci de difuzoare ce revarsă valuri de romanţe asupra unei mulţimi alcătuite aproape numai din tineri. Ştiu încă de pe acum ce aştept. După tot acel clocot de viaţă va urma clipa ciudată când, după ce cafenelele se vor fi închis şi se va fi lăsat din nou tăcerea, voi porni pe străzi scurte şi întunecoase către centrul oraşului. Râul Arno, negru şi auriu, monumentele galbene şi verzi, oraşul pustiu: cum aş putea descrie videşugul atât de neaşteptat şi de iscusit prin care Pisa se preschimbă la ora zece seara într-un straniu decor de apă, de tăcere şi de piatră. „Pe o astfel de noapte, Jessica!…” Şi iată că pe acest podiş fără seamăn se ivesc zeii, împrumutând vocea amanţilor din piesele lui Shakespeare… Trebuie să ştii să te laşi în voia visului, când visul se lasă în voia ta. În adâncul nopţii italiene răsună primele acorduri ale cântecului din străfunduri pe care vii să-l asculţi aici. Mâine, abia mâine, câmpia se va rotunji în lumina dimineţii. Dar în seara asta, iată-mă zeu printre zei şi, strigând-o pe Jessica, ce fuge „cu paşii înaripaţi ai dragostei”, îmi unesc vocea cu cea a lui Lorenzo. Dar Jessica nu-i decât un pretext şi acel avânt de dragoste o depăşeşte. Da, cred că iubirea lui Lorenzo pentru ea este mai curând izvorâtă din recunoştinţa că i-a dat putinţa să iubească. Dar de ce mă gândesc în seara asta la Amanţii din Veneţia, uitând de cei din Verona? Pentru că nimic nu te îmbie aici să te simţi aproape de cei nefericiţi în iubire. Nimic nu-i mai zadarnic decât să mori din dragoste.

Pentru dragoste trebuie să trăieşti. Şi Lorenzo viu înseamnă mai mult decât Romeo îngropat, în ciuda trandafirului de pe mormânt. Cum să nu dansezi la aceste serbări ale dragostei vii: să dormi după-amiaza pe iarba scurtă din Piazza del Duomo, înconjurat de monumente, pe care nu te grăbeşti să le vizitezi pentru că ştii că ai şi mâine tot timpul pentru asta, să bei din fântânile oraşului, cu apa caldă dar atât de fluidă, să revezi râsul acelei femei cu nasul lung şi gura orgolioasă. Trebuie însă să înţelegi că această iniţiere te pregăteşte pentru şi mai înalte revelaţii. Sunt corteglile strălucitoare care-i întovărăşesc pe preoţii dionisiaci la Eleusis. Omul învaţă în bucurie, şi,

o dată ajunsă pe culmile beţiei, carnea devine conştientă, consfinţind comuniunea cu misterul sacru al cărui simbol este sângele negru. Şi iată cum uitarea de noi înşine, sorbită din înflăcărarea acestei Italii, ne pregăteşte pentru acea învăţătură care ne dezleagă de speranţă, răspându-ne propriei noastre istorii. Îndoit adevăr al trupului şi al clipei, ţâşnit din contemplarea frumuseţii! Şi cum să ni-i te agăţi de singura fericire aşteptată, care ne bucură atâta, dar care trebuie să piară!

Materialismul cel mai respingător nu este cel despre care se crede asta în mod obişnuit, ci acela care vrea să ne impună idei moarte drept realităţi vii, abătându-ne către mituri sterile atenţia încăpăţânată şi lucidă cu care privim acel ceva din noi sortit să moară pentru totdeauna. Îmi amintesc cum la Florenţa, în mănăstirea morţilor, la Santissima Annunziata, s-a trezit în mine un simţământ pe care l-am luat drept disperare, dar care nu era decât mânie. Ploua. Citeam inscripţiile de pe lespezile funerare şi de peexvotouri. Unul fusese un tată duios şi un soţ fidel; altul, nu numai cel mai bun dintre soţi, dar şi negustor priceput. O femeie tânără, înzestrată cu toate virtuţile, vorbea franceza *„şi come îi nativo"*. O tânără fată era întreaga nădejde a alor săi, *„ma la gioia e pellegrina sulla terra"*. Dar rămâneam indiferent. Aproape toţi, după cum arătau inscripţiile, se resemnaseră să moară, lucru neîndoielnic de vreme ce acceptaseră să-şi îndeplinească şi celelalte îndatoriri. Astăzi, copiii năpădiseră mănăstirea şi săreau capra pe lespezile care le perpetuau virtuţile. Se lăsa noaptea. M-am întins pe pământ, cu spatele sprijinit de o coloană. Un preot a trecut pe lângă mine zâmbindu-mi. În biserică orga cânta stins şi sunetele ei calde răzbăteau uneori printre strigătele copiilor. Singur, sprijinit de coloană, eram ca un om căruia i s-a pus mâna-n gât şi care-şi strigă credinţa

până la ultima suflare. Totul în mine protesta împotriva unei asemenea resemnări. „Trebuie", spuneau inscripţiile. Nu, spunea revolta mea, şi avea dreptate. Trebuie să urmez pas cu pas acea

bucurie care străbătea pământul, indiferentă şi concentrată, ca un pelerin. În ceea ce priveşte restul, spuneam nu. Spuneam nu din răsputeri. Lespezile mă învăţau că totul e zadarnic şi că viaţa e *„col sol levante, col sol cadenţe"*. Par nici astăzi nu pot vedea întrucât faptul că totul e zadarnic trebuie să-mi micşoreze revolta; văd în schimb cât se poate de bine întrucât o sporeşte.

Dar nu asta voiam să spun. Aş vrea să delimitez cât mai strict un adevăr pe care-l simţeam atunci în chiar miezul revoltei mele, ce nu era decât o prelungire a lui, un adevăr care-mi vorbea despre trandafirii târzii de la mănăstirea Santa Maria Novella şi despre femeile cu sânii liberi în rochiile uşoare şi cu buzele umede, întâlnite la Florenţa în acea dimineaţă de duminică. La fiecare colţ de biserică se înălţau maldăre de flori, pline de sevă şi strălucitoare, pe care tremurau picături de apă. Aflam aici un fel de „naivitate" şi în acelaşi timp o răsplată. La flori ca şi la femei întâlneam acelaşi belşug generos şi nu vedeam în ce măsură a le dori pe unele nu era acelaşi lucru cu a le râvni pe celelalte. Era de ajuns, şi într-un caz şi în celălalt, să ai o mimă inocentă. Oamenii îşi simt rareori inima inocentă, dar cel puţin în acele clipe datoria lor este să numească adevăr ceea ce în chip atât de straniu i-a purificat, chiar dacă adevărul acesta poate să le pară altora o blasfemie, aşa cum pot să pară şi gândurile mele din ziua aceea: îmi petrecusem dimineaţa la o mănăstire de călugări franciscani din Fiesole, în jurul căreia plutea mireasma oleandrilor. Rămăsesem vreme îndelungată într-o curticică plină de flori roşii, de soare, de albine galbene şi negre. Într-un colţ se afla o stropitoare verde. Înainte de a veni aici vizitasem cniliile călugărilor şi văzusem pe fiecare măsuţă un cap de mort. Acum, grădina aceasta îmi arăta ce le inspira meditaţia. Mă întorsesem la Florenţa, străbătând colina care coboară către oraşul ce ţi se întinde la picioare cu toţi chiparoşii lui. Toată splendoarea lumii, femeile şi florileâmi apăreau ca o justificare a acelor oameni. Şi nu eram sigur că nu era şi justificarea tuturor oamenilor care ştiu că sărăcia desăvârşită se întâlneşte întotdeauna cu luxulşi cu bogăţia lumii. Între viaţa acestor franciscani, închişiântre coloane şi flori, şi cea a tinerilor de pe plaja Padovani din Alger, ce-şi petrec tot

anul întinşi la soare, simţeam că există ceva comun. Dacă se desprind de toate, o fac pentru o viaţă mai înaltă (şi nu pentru o altă viaţă). Cel puţin aceasta e singura întrebuinţare întemeiată a cuvântului „despuiere”. A fi gol păstrează întotdeauna un anume sens de libertate fizică, şi la acest acord dintre mână şi floare, la această înţelegere plină de iubire a pământului cu omul eliberat de uman m-aş converti din toată inima dacă ea n-ar fi încă de pe acum religia mea. Nu, asta nu poate fi blasfemie şi nici dacă spun că surâsul lăuntric al Sfântului Francisco din tablourile lui Giotto le dă dreptate celor ce aspiră la fericire. Căci miturile sunt faţă de religie ceea ce poezia e faţă de adevăr: măşti ridicole sub care se ascunde pasiunea de a trăi.

Voi merge mai departe? Aceiaşi oameni care, la Fiesole, trăiesc în faţa florilor roşii, au în chiliile lor un craniu ce le inspiră meditaţiile. La ferestre Florenţa, şi moartea pe masă. Dintr-o anumită continuitate în disperare poate izvorî bucuria. Şi la o anumită temperatură a trăirii, sufletul şi sângele, laolaltă amestecate, se hrănesc din contradicţii, la fel de nepăsătoare faţă de datorie ca şi faţă de credinţă. Iată de ce nu mă mir că pe un zid din Pisa o mână sprintenă a rezumat astfel ciudatul său fel de a înţelege onoarea: „*Alberto fa lamore con mia sorella*”. Nu mă mai mir că Italia e pământul incesturilor sau cel puţin, ceea ce e şi mai semnificativ, al incesturilor mărturisite. Căci drumul care duce de la frumuseţe la imoralitate e întortocheat, dar sigur. Cufundată în frumuseţe, inteligenţa se adapă cu neant. În faţa acestor peisaje a căror frumuseţe îţi taie răsuflarea, fiecare gând al ei anihilează ceva din om. Şi în curând, negat, acoperit, ascuns şi întunecat de atâtea convingeri copleşitoare, el nu mai e în faţa lumii decât această pată informă care nu cunoaşte decât un adevăr pasiv sau culoarea, sau soarele său. Peisaje de o atât de mare puritate seacă sufletul şi frumuseţea lor e insuportabilă. În aceste evanghelii de piatră, de cer şi de apă, stă scris că nimic nu învie. În adâncul acestui deşert, a cărui splendoare exaltă inima, începe ispita pentru oamenii ce-l locuiesc. De ce ne-am mira că spirite superioare, în faţa unui spectacol atât de nobil, în aerul rarefiat al frumuseţii, şovăie să creadă că măreţia se poate întâlni cu bunătatea? O inteligenţă lipsită de un Dumnezeu

care s-o desăvârşească îşi caută un Dumnezeu în ceea ce o neagă. Borgia venind la Vatican exclamă: „Acum că Dumnezeu ne-a făcut papă, trebuie să ne grăbim a profita”. Şi va face aşa cum a spus. Să ne grăbim, e bine-zis. Şi simţi în aceste cuvinte toată disperarea celor pe care viaţa i-a copleşit cu bunurile ei.

Poate mă înşel. Căci totuşi am fost fericit la Florenţa, şi atâţia alţii înaintea mea. Dar ce-i fericirea dacă nu simplul acord între făptură şi existenţa pe care o duce? Şi ce acord mai legitim poate uni omul cu viaţa dacă nu îndoita conştiinţă a dorinţei sale de durată şi a morţii căreia îi este hărăzit? Aici înveţi cel puţin să nu tebizui pe nimic şi să vezi în prezent singurul adevăr ce ne este dat „pe deasupra”. Mi se spune întruna Italia, Mediterana, pământuri antice unde totul e pe măsura omului. Dar unde şi care-i calea? Lăsaţi-mă să privesc cu ochii larg deschişi spre a-mi căuta singur măsura şi mulţumirea mea. Sau mai curând da, văd: Fiesole, Djemila şi porturile scăldate în soare. Măsura omului? Tăcerea şi pietrele moarte. Tot restul aparţine istoriei.

Totuşi, nu aici ar trebui să mă opresc. Căci nicăieri nu stă scris că fericirea trebuie să fie cu orice preţ nedespărţită de optimism. Ea e legată de iubire – ceea ce nu-i acelaşi lucru. Şi cunosc ore şi locuri unde fericirea poate părea atât de a-mară, încât ai dori ca ea să fi rămas doar o simplă făgăduială. Dar asta pentru că în acele ore şi în acele locuri nu ştiusem să iubesc din toată inima, adică să nu renunţ. Aici trebuie să vorbesc despre intrarea omului în sărbătorile pământului şi ale frumuseţii. Căci în clipa aceea, precum neofitul ultimele văluri, el lasă să cadă la picioarele Dumnezeului său moneda măruntă a personalităţii sale. Da, există o fericire mai înaltă, căreia fericirea îi pare lipsită de însemnătate. La Florenţa, m-am urcat în partea cea mai de sus a grădinii Boboli, pe o terasă de unde ţi se dezvăluie muntele Oliveto şi înălţimile oraşului, departe, până la orizont. Pe colinele măslinii erau aburi ca nişte şuviţe de fum, iar din ceaţa lor uşoară ţâşneau liniile mai apăsate ale chiparoşilor verzi în apropiere, negri în depărtare. Pe cerul de un albastru adânc se zăreau petele unor nori

uriaşi. Odată cu sfârşitul după-amiezii începea să cadă o lumină argintie şi totul devenea tăcere. Vârful colinelor era învăluit în nori. Dar pornise să bată un vânt uşor, a cărui adiere o simţeam pe obraz. Odată cu el, în spatele colinelor, norii se desfăcură ca o cortină ce se deschide. În aceeaşi clipă, chiparoşii de pe vârf crescură parcă brusc în albastrul dintr-odată dezvăluit. Odată cu ei, întreaga colină şi peisajul cu măslini şi cu pietre începuse să urce încet. Alţi nori se iviră. Cortina se închise. Şi colina coborî iar, cu chiparoşii şi casele sale. Apoi din nou – şi în depărtare, pe alte coline, ce se zăreau tot mai şters – vântul când dădea la o parte, când trăgea la loc perdeaua groasă a norilor. În uriaşa respiraţie a lumii, acelaşi suflu se împlinea la o distanţă de câteva secunde, reluând la mari depărtări tema de piatră şi de aer a unei fugi pe măsura lumii. De fiecare dată tema diminua cu un ton: urmărind-o cum se pierde în depărtări, mă linişteam tot mai mult. Şi, ajuns la capătul acestei perspective care vorbea inimii, îmbrăţişam într-o privire goana colinelor respirând împreună şi, odată cu ea, cântul întregului pământ

Ştiam că milioane de ochi contemplaseră acest peisaj, dar pentru mine el era primul surâs al cerului. Mă scotea din mine însumi, în înţelesul adânc al cuvântului. Mă încredinţa că fără iubirea mea şi fără acest minunat strigăt de piatră totul era zadarnic. Lumea e minunată şi în afara ei nu există mântuire. Ea mă învăţa cu răbdare marele adevăr că spiritul, şi chiar inima, nu înseamnă nimic. Şi că piatra încălzită la soare sau chiparosul ce pare mai înalt pe cerul fără nori limitează singurul univers în care „a avea dreptate” capătă un sens: natura fără oameni. Şi această lume mă anihilează. Ea mă duce până la extrema Urnită. Mă neagă fără mânie. În seara care se lăsa peste câmpia florentină, mă îndreptam către o înţelepciune în care totul era dinainte cucerit – dacă nu mi-ar fi dat lacrimile şi dacă uriaşul hohot de poezie care mă înăbuşea nu m-ar fi făcut să uit adevărul lumii.

Ar trebui să ne oprim pe această pendulare: ciudată clipă când spiritualitatea repudiază morala, când fericirea se naşte din lipsa speranţei, când spiritul îşi află raţiunea în trup! Dacă e de netăgăduit că orice adevăr îşi poartă în el amărăciunea, tot atât de adevărat e că

orice negaţie închide în sine înflorirea unui „da”. Şi acest cântec al iubirii fără de speranţă care se naşte din contemplare poate totodată să însemne şi cea mai eficace regulă de acţiune. Când se înalţă din mormânt, Hristul înviat din morţial lui Piero della Francesca nu are o privire de om. Pe faţa lui nu se citeşte fericirea, ci doar o măreţie cumplită şi fără de suflet, în care desluşesc hotărârea nezdruncinată de a trăi. Căci înţeleptul, ca şi idiotul, exprimă puţin. Întâlnirea aceasta mă încântă.

Dar datorez oare o astfel de lecţie Italiei sau am aflat-o în inima mea? Un lucru ştiu bine: ea mi s-a dezvăluit întâia oară în acest ţinut. Şi asta pentru că Italia, ca şi alte locuri privilegiate, îmi oferă spectacolul unei frumuseţi în mijlocul căreia oamenii totuşi mor. Şi acolo adevărul trebuie să putrezească, dar ce poate fi mai exaltant? Chiar dacă mi-l de

resc, ce-aş putea face cu un adevăr care nu va putrezi? Un asemenea adevăr nu-i pe măsura mea. Şi a-l iubi ar fi o prefăcătorie. Puţini sunt cei ce înţeleg că un om nu renunţă niciodată din disperare la ceea ce înseamnă viaţa lui. Hotărârile nebuneşti şi disperările duc către alte vieţi şi arată doar supunerea înfiorată! a învăţătura pământului. bar se poate întâmpla ca, ajuns pe o anumită treaptă a lucidităţii, un om să-şi simtă inima închisă şi, fără revoltă sau revendicare, să întoarcă spatele la tot ceea ce până atunci fusese pentru el viaţa lui, adică zbuciumul lui. Dacă Rimbauc sfârşeşte în Abisinia fără a mai fi scris un singur rând, nu trebuie să vedem în asta nici pasiune pentru aventură, nici renunţare de scriitor. Se întâmpla aşa „fiindcă nu putea fi altfel” şi pentru că, atunci când conştiinţa noastră a atins o anumită limită, ajungem să admitem un lucru pe care altminteri ne străduim cu toţii, conform vocaţiei noastre, să nu-l înţelegem. Se poate uşor bănui că e vorba aici de a întreprinde geografia unui anume deşert. Dar acest deşert ciudat nu li se dezvăluie decât acelora ce sunt în stare să trăiască în mijlocul lui fără să-şi înşele niciodată setea. Atunci, dar numai atunci, el se acoperă cu apele vii ale fericirii.

Lângă mâna mea, în grădina Boboli, atârnau uriaşele kaki aurii cu carnea crăpată, din care curgea o zeamă dulce şi groasă. Între

această colină aeriană şi aceste fructe zemoase, între fraternitatea ascunsă care mă împăca cu lumea şi foamea care mă împingea către carnea portocalie de lângă mâna mea, înţelegeam pendularea care-i duce pe unii oameni de la asceză la plăcere şi de la despuierea de sine la voluptatea fără opreliști. Admiram, admir legătura care uneşte omul cu lumea, această îndoită răsfrângere în care sufletul meu poate interveni pentru a-şi dicta fericirea, până la limita precisă unde lumea o poate apoi desăvârşi sau distruge. Florenţa! Iată unul din puţinele locuri din Iiuropa unde am înţelescă în miezul revoltei mele dormea un consimţământ. Sub cerul ei înlăcrimat şi însorit învăţam să accept pământul şi să ard în flacăra întunecată a sărbătorilor lui. Simţeam! dar ce cuvânt? Ce vehemenţă? Cum să cânt acordul dintre iubire şi revoltă? Pământul! în acest mare templu părăsit de zei, toţi idolii mei au picioare de lut.

MITUL LUI SISIF

Lui Pascal Pia

O, suflete al meu, nu năzui la viaţa nemuritoare, ci epuizează domeniul posibilului.

PINDAR (*Pythica a III-a*)

UN RAŢIONAMENT ABSURD

ABSURDUL ŞI SINUCIDEREA

Paginile care urmează vorbesc despre o sensibilitate absurdă ce poate fi întâlnită în acest secol, şi nu despre ofilosofie absurdă, pe care propriu-zis timpul nostru n-a cunoscut-o. O elementară onestitate mă obligă să arăt, încă de la început, tot ceea ce ele datorează anumitor spirite contemporane. Nu numai că nu am intenţia să ascund aceasta, dargândirea lor va fi citată şi comentată de-a lungul întregii lucrări.

În acelaşi timp, e util totuşi să notez că absurdul, socotit până acum 6 concluzie, este considerat în eseul de faţă ca punct de plecare. În acest sens, despre comentariul meu se poate spune că e, într-o oarecare măsură, provizoriu: nu se poate afirma dinainte la ce atitudine obligă. Cititorul va afla în el doar descrierea, în stare pură, a unui rău al spiritului Nicio metafizică, nicio credinţă nu figurează aici pentru moment. Iată singurele limite şi singura intenţie a acestei cărţi

Nu există decât o problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea. A hotărî dacă viaţa merită sau nu să fie trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filo-sofiei. Restul, dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea. Acestea sunt doar jocuri; dar mai întâi trebuie să răspunzi. Şi dacă e adevărat, după cum susţine Nietzsche, că un filosof, pentru a fi vrednic de stimă, trebuie să dea primul exemplul, înţelegem cât de important este răspunsul, de vreme ce el va precede gestul definitiv. Iată nişte evidenţe sensibile inimii, dar pe care trebuie să le adâncim pentru ca mintea noastră să le vadă limpede.

Dacă mă întreb după ce judec că o anumită problemă cere un răspuns mai grabnic decât o alta, îmi răspund că după acţiunile la care obligă. N-am văzut pe nimeni murind pentru argumentul ontologic. Galilei, care deţinea un adevăr ştiinţific de mare importanţă, s-a lepădat de el cum nu se poate mai uşor de îndată ce şi-a văzut viaţa în primejdie, într-un anume sens a făcut bine. Pentru acel adevăr nu merita să mori pe rug. E cu desăvârşire indiferent dacă Pământul se învârte în jurul Soarelui sau dacă Soarele se învârteşte în jurul Pământului. Mai exact, lucrul nu are nici cea mai mică însemnătate. În schimb, îi văd pe mulţi oameni murind pentru că socotesc că viaţa nu merită să fie trăită. îi văd pe alţii lăsându-se, în chip paradoxal, ucişi pentru ideile sau iluziile pe care le oferă o raţiune de a trăi (așa-numita raţiune de a trăi este totodată și o excelentă raţiune de a muri). Consider deci că întrebarea care cere cel mai grabnic răspuns este aceea de a şti dacă viaţa are sau nu un sens. Cum să-i răspundem? în legătură cu toate problemele esenţiale, înţeleg prin asta toate problemele care implică riscul morţii sau care amplifică în om pasiunea de a trăi, nu există, probabil, decât două metode de gândire, cea a lui La Palisse şi cea a lui Don Quijote. Numai echilibrul între evidenţă şi firism ne poate îngădui să avem acces în acelaşi timp fa emoţie şi la claritate. Fiind vorba de un subiect atât de umil şi totodată atât de patetic, dialectica savantă şi clasică trebuie

aşadar să lase locul, fapt de la sine înţeles, unei atitudini de spirit mai modeste, care să purceadă în acelaşi timp din bun simţ şi din simpatie.

Despre sinucidere nu s-a discutat până acum decât ca despre un fenomen social. Dimpotrivă, e vorba aici, pentru început, despre raportul între sinucidere şi gândirea individuală. Un gest ca acesta se pregăteşte în adâncurile tăcute ale inimii, precum o mare operă. Omul însuşi îl ignoră. Într-o seară, îşi trage un glonţ în cap sau se aruncă în apă. Despre un administrator de imobile care se omorâse, mi se spunea cândva că în urmă cu cinci ani îşi pierduse fata, că de atunci se schimbase mult şi că întâmplarea îl „rosese pe dinăuntru”. Nu există cuvâiit mai exact. A începe să gândeşti înseamnă a începe să fii ros pe dinăuntru. Societatea nu are mare amestec în acest început. Viermele se află în însăşi inima omului. Acolo trebuie căutat. Acest joc mortal, care duce de la luciditatea în faţa existenţei la evaziunea în afara lumii, trebuie urmărit şi înţeles.

O sinucidere are multe cauze şi, în general, cele mai aparente nu sunt şi cele mai eficace, foarte puţini oameni se sinucid (ipoteza nu e totuşi exclusă) fiindcă aşa au hotărât. Criza este aproape întotdeauna declanşată de ceva incontro labil. Jurnalele vorbesc adesea de „necazuri intime” sau de o „boală incurabilă”. Sunt explicaţii valabile. Dar ar trebui să ştim dacă, în acea zi chiar, un prieten nu i-a vorbit pe un ton indiferent acelui deznădăjduit. Vinovatul este, în acest caz, prietenul. Căci indiferenţa lui poate fi de-ajuns spre a precipita tot dezgustul şi toate resentimentele aflate până atunci în suspensie?

Dar dacă e greu să fixăm momentul precis, demersul subtil în cursul căruia spiritul a pariat pentru moarte, putem totuşi să tragem, din chiar acel gest, toate consecinţele pe care el le presupune. A te omorî înseamnă, într-un sens, şi ca în melodramă, a mărturisi. A mărturisi că eşti depăşit de viaţă sau că nu o înţelegi. Dar să nu mergem totuşi prea departe cu aceste analogii şi să ne întoarcem la cuvintele curente. A te omorî înseamnă a mărturisi că „viaţa nu merită să fie trăită”. A trăi, fireşte, nu-i niciodată lucru uşor. Continuăm

1 Să nu scăpăm prilejul de a sublinia caracterul relativ al acestui

eseu. Într-adevăr, sinuciderea poate avea cauze mult mai onorabile. De exemplu, cazurile de sinucidere politică – aşa-numita sinucidere de protest, din timpul revoluţiei chineze.

să facem gesturile pe care ni le comandă existenţa, pentru piuite motive, din care primul e obişnuinţa. A muri din propria-ţi voinţă presupune a fi recunoscut, fie şi numai instinctiv, caracterul derizoriu al acestei obişnuinţe, absenţa oricărei raţiuni profunde de a trăi, caracterul nesăbuit al zbuciumului cotidian şi inutilitatea suferinţei.

În ce constă, aşadar, acest incalculabil sentiment care privează spiritul de somnul necesar vieţii? O lume pe care o pqti explica, chiar cu argumente discutabile, este o lume fa-miuară. Dimpotrivă, într-o lume dintr-odată lipsită de iluzii şi de lumină, omul se simte un străin. Exilul lui e fără scăpare, de vreme ce-i lipsit de amintirea unei patrii pierdute sau de speranţa într-un pământ al făgăduinţei. Sentimentul absurdului nu-i decât divorţul acesta dintre om şi viaţa sa, dintre actor şi decorul său. De vreme ce toţi oamenii sănătoşi s-au gândit la propria lor sinucidere, vom recunoaşte, fără alte explicaţii, că există o legătură directă între acest sentiment şi aspiraţia către neant.

Subiectul eseului de faţă este tocmai raportul dintre absurd şi sinucidere, măsura exactă în care sinuciderea este o soluţie împotriva absurdului. Se poate stabili ca principiu că acţiunile unui om care nu trişează trebuie să fie comandate de ceea ce el socoteşte a fi adevărul. Credinţa în absurditatea existenţei trebuie deci să-i hotărască purtarea. E legitimă curiozitatea de a ne întreba, limpede şi fără false patetisme, dacă o concluzie de acest ordin impune părăsirea cât mai grabnică a unei condiţii de neînţeles. Vorbesc aici, desigur, de oamenii dispuşi să se pună de acord cu ei înşişi.

Exprimată în termeni clari, problema poate să pară simpla şi totodată insolubilă. Dar e greşită presupunerea că întrebările simple duc la răspunsuri la fel de simple şi că evidenţa implică evidenta. *Apriori* şi inversând termenii problemei, după cum omul se sinucide sau nu se sinucide, s-ar părea ca nu există decât două soluţii filosofice: a spune da sau a spune nu. Dar ar fi prea frumos să fie aşa. Căci trebuie să ţinem seama şi de aceia care, fără să ajungă la vreo concluzie, se

întreabă neîncetat. Aici, abia dacă fac o ironie: e vorba de majoritatea oamenilor. Văd, de asemenea, că cei ce răspund nu, acţionează ca şi cum ar gândi da. De fapt, dacă accept criteriul nietzscheah, aceştia gândesc, într-un fel sau altul, da. Dimpotrivă, se întâmplă adesea ca cei ce se sinucid să fi crezut într-un sens al vieţii. Asemenea contradicţii sunt constante. Se poate chiar spune că nu sunt nicăieri n-ai vii decât în această chestiune în care, dimpotrivă, logica pare atât de necesară. A compara teoriile filosofice şi

comportarea celor ce le profesează a devenit un loc comun. Dar trebuie totuşi să arătăm că dintre gânditorii care au refuzat un sens vieţii, riici unul, în afară de Kirilov, care aparţine literaturii, de Peregrinqs, care se naşte din legendă, şi de Jules Lequier, care ţine de ipoteză, nu a mers cu logica până la a refuza această viaţă. Se citează adesea, în derâdere, numele lui Schopenhauer. care făcea elogiul sinuciderii în faţa unei mese îmbelşugate. Nu-i nimic de râs în asta. Modul acesta de a nu lua tragicul în serios nu-i chiar atât de grav, dar el îl defineşte până la urmă pe om.

În faţa acestor contradicţii şi obscurităţi trebuie, oare, să credem e nu există niciun raport între părerea pe care cineva o are despre viaţă şi gestul pe care-l face spre a o părăsi? Să nu exagerăm câtuşi de puţin în acest sens. În ataşamentul unui om fată de viaţa sa, există ceva mult mai puternic decât toate mizeriile lucruri. Judecata trupului nu-i întru nimic mai prejos decât cea a spiritului, şi trupul dă îndărăt în faţa propriei sale distrugeri. Căpătăm obişnuinţa de a trăi înainte de a o dobândi pe aceea de a gândi. În cursa care ne apropie zi cu zi cu încă un pas de moarte, trupul păstrează un avans ireparabil. Esenţialul acestei contradicţii rezidă în ceea ce voi numi eschiva, pentru că ea este în acelaşi timp mai mult şi mai puţin decât divertismentul, în sensul pascalian. Eschiva mortală7 care constituie a treia temă a acestui eseu este speranţa. Speranţa într-o altă viaţă, pe care trebuie s-o „meriţi”, saujocul măsluit al celor care trăiesc nu pentru viaţa însăşi, ci pentru o mare idee care o depăşeşte, o

sublimează, îi dă un sens şi o trădează.

Totul contribuie astfel la a încurca şi mai mult lucrurile. Nu în zadar s-au jucat oamenii până acum cu cuvintele, prefăcându-se a crede că a refuza un sens vieţii duce în chip necesar la afirmaţia că ea nu merită să fie trăită. Într-adevăr, nu există niciun fel de măsură comună, obligatorie, între aceste două raţionamente. Trebuie doar să refuzăm să ne lăsăm induşi în eroare de confuziile, divorţurile şi inconsecventele semnalate până aici. Trebuie să dăm totul la o parte şi să atacăm făţiş adevărata problemă. Oamenii se sinucid pentru că viaţa hâi merită să fie trăită, iată, fără îndoială, un adevăr – nefecund totuşi, pentru că e un truism. Dar această insultă adusă existenţei, această dezminţire ce i se dă vinei Am auzit vorbindu-se despre un emul al lui Peregrinos, scriitor de după război, care, după ce şi-a terminat prima carte, s-a sinucis spre a atrage atenţia asupra operei sale. A izbutit, într-adevăr, dar cartea a fost socotită proastă.

oare din faptul că existenţa n-are niciun sens? Cere absurditatea ei să i te sustragi, prin speranţă sau prin sinucidere? Iată ce trebuie să scoatem la lumină, să urmărim şi să ilustrăm, înlăturând tot restul. Obligă oare absurdul la moarte? Iată problema ce trebuie discutată înaintea oricărei alteia, în afara tuturor metodelor de gândire şi a jocurilor spiritului dezinteresat. Nuanţele, contradicţiile, psihologia pe care un spirit „obiectiv” ştie să le introducă în orice problemă nu-şi au locul în această căutare şi în această pasiune. Aici e nevoie doar de o gândire logică. Lucrul nu-i simplu. E uşor să fii logic. Dar e aproape imposibil să fii logic până la capăt. Oamenii care mor de propria lor mână urmează astfel până la capăt drumul indicat de sentimentul lor. Meditaţia asupra sinuciderii îmi dă aşadar putinţa de a pune singuraproblemă care mă interesează: există o logică ce duce până la moarte? E un lucru pe care nu-l pot afla decât urmărind fără pasiune dezordonata, doar la lumina evidenţei, raţionamentul a cărui origine o arăt aici. Este ceea ce eu numesc un raţionament absurd. Mulţi l-au început. Nu ştiu încă dacă au rămas în limitele lui.

Când Karl Jaspers, arătând imposibilitatea de a constitui lumea în unitate, exclamă: „Această limitare mă conduce către mine însumi,

acolo unde nu mă mai retrag în spatele unui punct de vedere obiectiv pe care nu fac decât să-l reprezint, acolo unde nici eu însumi nici existenţa celuilalt nu mai pot deveni obiect pentru mine”, el evocă, după mulţi alţii, acele locuri pustii şi sterpe unde gândirea ajunge la hotarele ei. După mulţi alţii, da, fără îndoială, dar cât de grăbiţi să se întoarcă din drum! Mulţi oameni au ajuns, şi dintre cei mai umili, la acea ultimă cotitură unde gândirea începe să se clatine. Ei abdicau atunci de la ce aveau mai scump, de la viaţa lor. Alţii, prinţi ai spiritului, au abdicat de asemenea, dar cu preţul sinuciderii gândirii lor, în revolta ei cea mai pură. Adevăratul efort, dimpotrivă, constă în a rămâne aici, cât lucrul e cu putinţă, şi în a examina îndeaproape vegetaţia barocă a acestor ţinutun depărtate. Tenacitatea şi clarviziunea sunt spectatori privilegiaţi ai acestui joc inuman în care absurdul, speranţa şi moartea îşi dau replica. Spiritul poate atunci să analizeze figurile acestui dans elementar şi totodată subtil înainte de a le ilustra şi de a le retrăi el însuşi.

ZIDURILE ABSURDE

Ca şi marile opere, sentimentele adânci semnifică întotdeauna mai mult decât au conştiinţa că spun. Perseverenţa unei porniri sau a unei repulsii într-un suflet se regăseşte în anumite deprinderi de a face şi de a gândi, se continuă în consecinţe pe care sufletul însuşi le ignoră. Marile sentimente poartă în ele însele propriul lor univers, splendid sau mizerabil. Ele luminează cu pasiunea lor o lume exclusivă, în care îşi regăsesc propriul climat. Există un univers al geloziei, al ambiţiei, al egoismului sau al generozităţii. Un univers, adică o metafizică şi o atitudine a spiritului. Ceea ce e adevărat pentru sentimente specializate, va fi şi mai adevărat pentru emoţii, la baza lor atât de nedeterminate şi totodată atât de confuze şi de „sigure”, de îndepărtate şi de „prezente” ca acelea pe care ni le dă frumosul sau pe care le trezeşte în noi absurdul.

Sentimentul absurdităţii poate să-l izbească în faţă pe orice om, la orice colţ de stradă. În nuditatea sa dezolantă, în strălucirea sa moartă, el este insesizabil. Dar însăşi această dificultate dă de gândit. E

probabil adevărat că fiecare om rămâne pentru noi un necunoscut şi că există întotdeauna în el ceva ireductibil care ne scapă. Dar, *practic*, îi cunosc pe oameni şi îi recunosc după purtarea lor, după totalitatea faptelor (or, după consecinţele pe care trecerea lor le suscită în viaţă. Tot astfel pot, *practic*, să definesc toate aceste sentimente iraţionale care desfid orice analiză, pot, *practic*, să le apreciez, să adun suma consecinţelor lor în ordinea inteligenţei, să le surprind şi să le notez toate înfăţişările, să descriu universul lor. Ş-ar părea că, chiar dacă l-am văzut de o sută de ori pe acelaşi actor, nu-l voi cunoaşte personal mai bine. Totuşi, dacă facsuma eroilor pe care i-a întruchipat şi dacă spun că-l cunosc ceva mai bine la al o sutălea rol al său, simt că există în această afirmaţie o parte de adevăr. Căci acest paradox aparent este şi un apolog. El are o morală, care ne învaţă că un om se defineşte Ța fel de bine prin comediile sale ca şi prin elanurile sale sincere. Tot astfel se întâmplă, la un altnivel, cu sentimentele, inaccesibile inimii, dar parţial trădate de faptele pe care le însufleţesc şi de atitudinilespiritului pe care le presupun. Nu-i greu de văzut că în felul acesta definesc o metodă. Dar e uşor, de asemenea, de văzut că e vorba de o metodă de analiză şi nu de cunoaştere. Căci metodele implică metafizici, trădind fără voia lor concluziile pe care pretind uneori că nu le cunosc încă. Astfel, ultimele pagini ale unei cărţi se află încă în primele. Acest nod este inevitabil. Metoda definită aici exprimă sentimentul că orice cunoaştere adevărată este imposibilă. Nu putem decât enumera aparenţe şi simţi un climat.

Atunci vom ajunge poate ia acel insesizabil sentiment al absurdităţii, în lumile diferite dar frăţeşti ale inteligenţei, ale artei de a trăi sau ale artei pur şi simplu. Climatul absurdităţii e un început Sfârşitul e universul absurd şi acea atitudine a spiritului care proiectează asupra lumii o strălucire ce-i este proprie, făcând să lumineze chipul privilegiat şi implacabil pe care ştie să i-l recunoască.

Toate marile acţiuni şi toate marile filosofii au un început derizoriu. Marile opere se nasc adesea pe neaşteptate, la colţul unei străzi sau la intrarea într-un restaurant. Tot astfel şi absurditatea. Lumea absurdă, mai mult decât oricare alta, îşi trage nobleţea din

această naştere lipsită de măreţie. În anumite situaţii, un om care răspunde: „la nimic”, când e întrebat la ce se gândeşte, poate că doar se preface. Cei iubiţi o ştiu prea bine. Dar dacă acest răspuns este sincer, dacă exprimă acea stare ciudată a sufletului când vidul devine elocvent, când lanţul gesturilor cotidiene s-a rupt, când inima caută zadarnic veriga pierdută, el reprezintă primul semn al absurdităţii.

Se întâmplă ca decorurile să se prăbuşească. Trezire, tramvai, patru ore de birou sau de uzină, masă, tramvai, patru ore de muncă, masă, somn şi luni, marţi, miercuri, joi, vineri, sâmbătă în acelaşi ritm – iată un drum pe care îl urmăm cu uşurinţă aproape tot timpul. Dar într-o zi ne pomenim întrebându-ne „pentru ce?” şi totul începe odată cu această oboseală uimită. „Începe”, iată lucrul important. Oboseala se află la capătul faptelor unei vieţi maşinale, dar ea inaugurează în acelaşi timp mişcarea conştiinţei. Ea o trezeşte şi provoacă urmarea. Urmarea, adică întoarcerea inconştientă în lanţ sau trezirea definitivă. După trezire vine, cu timpul, consecinţa ei: sinuciderea sau vindecarea. În ea însăşi, oboseala areceva dezgustător. În cazul de faţă însă trebuie să ajung la concluzia că e bine venită. Căcă totul începe prin conştiinţă şi nimic nu are valoare decât prin ea. Sunt observaţii care n-au nimic original. Dar ele sunt evidenţe: aceasta e de-ajuns pentru un timp, când procedăm la o recu

noaştere sumară a originilor absurdului. Simpla „grijă” se află la originea a toate.

Tot astfel şi pentru fiecare zi a unei vieţi fără de strălucire: timpul ne poartă cu sine. Dar totdeauna vine o clipă când trebuie să-l purtăm. Trăim din viitor: „mâine”, „mai târziu”, „când vei avea o situaţie”, „odată cu vârsta, vei înţelege”. Admirabile inconsecvenţe, când, de fapt, e vorba de moarte. Vine o zi totuşi când omul constată sau spune că are treizeci de ani îşi afirmă astfel tinereţea. Dar, făcând asta, se situează în raport cu timpul, îşi ia locul în timp. Recunoaşte că se află într-un anume moment al unei curbe pe care mărturiseşte că trebuie s-o străbată. Aparţine timpului şi, după spaima care-l cuprinde,

îşi recunoaşte în el duşmanul cel mai înverşunat. Mâine, dorea ziua de mâine, când întreaga lui fiinţă ar fi trebuit s-o refuze. Această revoltă a cărnii e absurdul.

O treaptă mai jos şi iată înstrăinarea: a-ţi da seama că lumea e „opacă”, a simţi cât de străină, cât de ireductibilă ne este p piatră, cu câtă intensitate ne poate nega natura un peisaj. În adâncul oricărei frumuseţi zace ceva inuman, şi aceste coline, blândeţea cerului, linia copacilor îşi pierd, dintr-odată, sensul iluzoriu în care le înveşmântăm, mai depărtate decât un paradis pierdut. Ostilitatea primitivă a lumii urcă spre noi prin milenii. Timp de o clipă nu o mai înţelegem, pentru că timp de secole n-am înţeles decât figurile şi desenele în care o înscrisesem, pentru că de acum înainte nu mai avem puterea să uzăm de acest artificiu. Lumea ne scapă pentru că redevine ea însăşi. Decorurile mascate de obişnuinţă redevin ceea ce sunt. Se îndepărtează de noi. Tot astfel după cum, în anumite zile, sub chipul familiar al unei femei o descoperim ca pe o străină pe cea pe care am iubit-q cu luni sau cu ani în urmă vom ajunge poate să dorim tocmai ceea ce ne face să ne simţim dintr-odată atât de singuri. Dar n-a venit încă timpul. Un singur lucru doar: această opacitate şi această înstrăinare a lumii e absurdul.

Şi oamenii secretă inumanul. Dacă privim, în anumite momente de luciditate, aspectul mecanic al gesturilor lor, pantomima lor lipsită de sens, tot ceea ce-i înconjoară ne pare stupid. Un om vorbeşte la telefon după un perete dei Dar nu în sens propriu. Nu e vorba de o definiţie, ci de o *enumerare* a sentimentelor pe care le poate comporta absurdul. Chiar după ce s-a încheiat enumerarea, absurdul nu e totuşi epuizat.

sticlă; nu-l auzim, dar îi vedem mimica de neînţeles: ne întrebăm pentru ce trăieşte. Acest dezgust în faţa inumanităţii omului însuşi, această incalculabilă cădere în faţa imaginii a ceea ce suntem, această „greaţă”, cum o numeşte un autor contemporan, e de asemenea, absurdul. După cum şi străinul care, în anumite clipe, vine în întâmpinarea noastră într-o oglindă, fratele familiar şi totuşi neliniştitor pe care-l regăsim în propriile noastre fotografii, e

iarăşiabsurdul.

Ajung, în sfârşit, la moarte şi la sentimentul nostru în legătură cu ea. E un subiect despre care totul a fost spus şi e decent să ne ferim de patetic. Totuşi, nu ne vom putea niciodată mira îndeajuns de faptul că toată lumea trăieşte ca şi cum nimeni „n-ar şti”. Aceasta pentru că în realitate nu există o experienţă a morţii. În sensul propriu, experimentat e doar ceea ce a fost trăit şi a devenit conştient. În cazul de faţă, abia dacă se poate vorbi de experienţa morţii celorlalţi. E un succedaneu, o închipuire a spiritului, de care nu suntem niciodată pe de-a-ntregul convinşi. Această convenţie melancolică nu poate fi convingătoare. Spaima vine în realitate din aspectul matematic al evenimentului. Timpul ne înspăimântă tocmai pentru că el face demonstraţia; soluţia nu vine decât după aceea. Toate frazele frumoase despre suflet vor primi aici, cel puţin pentru o vreme, dovada matematică a contrariului lor. Din trupul inert pe care o palmă nu mai lasă nicio urmă, sufletul a dispărut. Acest aspect definitiv şi elementar al aventurii formează conţinutul sentimentului absurdului, în lumina mortală a acestui destin apare inutilitatea. Nicio morală şi niciun efort nu pot fi justificate apriori în faţa matematicilor sângeroase sub al căror semn stă condiţia noastră.

Încă o dată, toate acestea au fost spuse de nenumărate ori. Mă mărginesc să fac aici doar o clasificare rapidă şi să indic temele evidente. Ele străbat toate literaturile şi toate filosofiile. Conversaţia de fiecare zi se adapă din ele. Nu e vorba deci de a le reinventa. Dar trebuie să ne asigurăm de aceste evidenţe pentru a ne putea întreba apoi în legătură cu chestiunea primordială. Ţin să repet încă o dată că nu descoperirile absurde mă interesează în primul rând, ci consecinţele lor. Dacă suntem siguri de aceste fapte, care trebuie să fie concluzia noastră, până unde vom merge spre a nu elu

da nimic? Va trebui să murim din proprie voinţă sau, în ciuda a toate, să continuăm a spera? Dar, mai înainte, e necesar să operăm acelaşi recensământ rapid pe planul inteligenţei.

Primul demers al spiritului constă în a distinge ceva ce este adevărat de ceea ce este fals. Totuşi, de îndată ce gândirea reflectează asupra ei însăşi, ea descoperă, de la bun început, o contradicţie. E inutil să ne străduim aici să fim convingători. De secole, nimeni n-a făcut cu privire la această chestiune o demonstraţie mai limpede şi mai elegantă ca Aristotel. „Consecinţa, adesea ridiculizată, a acestor păreri este că ele se distrug singure. Căci afirmând că totul e adevărat, afirmăm adevărul afirmaţiei opuse şi, în consecinţă, falsitatea propriei noastre teze (căci afirmaţia opusă nu admite că ea poate fi adevărată). Şi dacă spunem că totul este fals, înseamnă că şi această afirmaţie e falsă. Dacă susţinem că nu e falsă decât afirmaţia opusă afirmaţiei noastre sau că numai afirmaţia noastră nu e falsă, ne vedem totuşi siliţi să admitem un număr infinit de judecăţi adevărate sau false. Căci acela care emite o afirmaţie adevărată rosteşte în acelaşi timp că ea este adevărată, şi tot aşa la infinit".

Acest cerc vicios nu-i decât primul dintr-o serie în care spiritul ce se apleacă asupra lui însuşi se pierde într-o rotire vertiginoasă. Tocmai simplitatea acestor paradoxuri le face ireductibile. Oricare ar fi jocurile de cuvinte şi acrobaţiile logicii, a înţelege înseamnă, înainte de orice, a unifica. Dorinţa profundă a spiritului, chiar şi în demersurile sale cele mai evoluate, se întâlneşte cu sentimentul inconştient al omului în faţa universului sau: ea este exigenţă de familiaritate, sete de claritate. Pentru om, a înţelege lumea înseamnă a o reduce la uman, a o însemna cupecetea sa. Universul pisicii nu-i acelaşi cu universul furnicarului. Truismul „Orice gândire este antropomorfică" are tocmai acest sens. Tot astfel, spiritul care încearcă să înţeleagă realitatea nu poate să se considere satisfăcut decât dacă o reduce în termeni de gândire. Dacă omul ar şti că şi universul poate să iubească şi să sufere, ar fi împăcat! Dacă" gândirea ar descoperi în oglinzile schimbătoare ale fenomenelor relaţii eterne care să le poată rezuma şi care să se rezume pe ele însele într-un principiu unic, am putea vorbi de o fericire a spiritului în faţa căreia mitul preafericiţilor n-ar fi decât o plăsmuire ridicolă. Această nostalgie după unitate, această sete de absolut ilustrează mişcarea esenţială a dramei umane. Dar faptul că o

asemeneanostalgie există nu-l implică neapărat şi pe acela că ea trebuie de îndată potolită; căci dacă, trecând peste prăpastia care desparte dorinţa de cucerire, afirmăm împreună cu Parmenide realitatea acelui Unu (oricare ar fi el), cădem în ridicola contradicţie a unui spirit care afirmă unitatea totală şi dovedeşte prin chiar această afirmaţie propria sa diferenţă şi diversitatea pe care pretindea s-o rezolve. Acest al doilea cerc vicios e de-ajuns spre a ne ucide speranţele.

Şi acestea sunt tot evidenţe. Voi repeta din nou ci ele nu sunt interesante în sine, ci prin consecinţele pe care le pot avea. Cunosc şi o altă evidenţa: ea îmi spune că omul e muritor. Totuşi, sunt puţini la număr cei care au tras de aici ultimele concluzii. În acest eseu trebuie să considerăm ca o perpetuă referinţă decalajul constant dintre ceea ce ne închipuim că ştim şiceea ce ştim în realitate, consimţământul practic şi ignoranţa simulată datorită căreia trăim cu idei care, dacă am fi cu adevărat pătrunşi de ele, ar trebui să ne modifice fundamental existenţa. În faţa acestei contradicţii inextricabile a spiritului, vom putea înţelege şi mai bine divorţul care ne separă de propriile noastrecreaţii. Atâta vreme cât spiritul tace în lumea imobilă a speranţelor sale, totul se reflectă şi se ordonează în unitatea nostalgiei sale. Dar la prima lui mişcare această lume se sparge şi se prăbuşeşte: o infinitate de cioburi scânteietoare se oferă cunoaşterii. E inutilă orice speranţă de a mai reconstitui vreodată suprafaţa familiară şi liniştiţi care să ne aducă pacea inimii. După atâtea secole de căutări, după atâtea abdicări ale atâtor gânditori, ştim prea bine că acest lucru e adevărat pentru întreaga noastră cunoaştere. Cu excepţia raţionaliştilor de profesie, nimeni nu maisperă azi în adevărata cunoaştere. Dacă ar fi să se scrie singura istorie semnificativă a gândirii omeneşti, ar trebui alcătuită aceea a pocăinţelor ei succesive şi a neputinţei ei.

Într-adevăr, despre cine şi despre ce pot să spun: „Cunosc asta!” îmi pot pune inima la încercare şi socotesc că există. Lumea aceasta o pot atinge şi socotesc de asemenea că există. Aici se opreşte ştiinţa mea, tot restul e construcţie. Căci, dacă încerc să înţeleg acest eu de a

cărui existenţă sunt sigur, dacă încerc să-l definesc şi să-l rezum, el nu mai este decât o apă care-mi curge printre degete. Pot să desenez rând pe rând toate chipurile pe care ştie a le lua şi pe toate cele ce i-au fost atribuite, educaţia, originea, înflăcărarea sau tăcerile, măreţia sau josnicia. Dar nu poţi adiţiona chipuri. Propria-mi inimă va rămâne totdeauna pentru mine de nedefinit.

Prăpastia dintre certitudinea pe care o am că exist şi conţinutul pe care încerc să-l dau acestei certitudini nu va fi niciodată umplută. Pentru totdeauna îmi voi fi mie însumi străin. În psihologie ca şi în logică există adevăruri, dar nu adevărul. Cuvintele lui Socrate: „Cunoaşte-te pe tine însuţi” au tot atâta valoare cât şi acel „fii virtuos” rostit în confesionalele noastre. Amândouă dezvăluie o nostalgie şi în acelaşi timp o ignorantă. Sunt jocuri sterile pe marginea unor mari probleme. Nu sunt legitime decât exact în măsura în care sunt aproximative.

Iată şi aceşti copaci, a căror scoarţă aspră o cunosc, şi această apă al cărei gust îl simt. Mireasma de iarbă şi d „e stele, noaptea, acele seri când inima îşi află pacea – cum aş putea nega lumea aceasta, a cărei putere şi tărie o simt? Totuşi, toată ştiinţa acestui pământ nu-mi aduce nimic care să-mi poată da certitudinea că această lume îmi aparţine. Mi-o descrieţi şi mă învăţaţi s-o clasific. îi enumerat Hegile şi, în setea mea de a şti, consimt că ele sunt adevărate. îi demontaţi mecanismul şi speranţa mea creşte. În cele din urmă, îmi arătaţi că acest univers prestigios şi multicolor se reduce la atomşi că atomul însuşi se reduce fa electron. Până aici totul e bine şi aştept să continuaţi. Dar atunci îmi vorbiţi despre un invizibil sistem planetarân care electronii gravitează în jurul unui nucleu. Îmi explicaţi această lume printr-o imagine, înţeleg atunci că aţi ajuns la poezie: nu o voi cunoaşte niciodată. Nici n-am avut timpul să mă indignez că v-aţi şi schimbat teoria. Astfel, ştiinţa de la care trebuia să aflu totul sfârşeşte în ipoteză, luciditatea eşuează în metaforă, incertitudinea se preschimbă în operă de artă. La ce mi-au folosit atâtea strădanii? Linia

blândă a acestor coline şi mâna serii pe această inimă zbuciumată mă învaţă mult mai mult M-am întors acolo de unde plecasem. Înţeleg că, dacă pot prin ştiinţă să cuprind fenomenele şi să le enumăr, asta nu înseamnă că pot să înţeleg lumea. Chiar dacă-i voi fi urmărit cu degetul întregul relief, tot nu voi şti mai mult despre ea. Iar voi îmi daţi să aleg între o descriere sigură, dar care nu mă învaţă nimic, şi nişte ipoteze care pretind că mă învaţă adevărul, dar care nu sunt sigure. Străin de mine însumi şi de această lume, înarmat doar cu o gândire care se neagă pe sine de îndată ce se afirmă, ce nume poartă această condiţie a mea, în care nu-mi pot afla pacea decât refuzând să ştiu şi să trăiesc, în care setea de a cuceri se izbeşte de ziduri care-i sfidează asaltul? A vrea înseamnă a isca paradoxuri. Totul este astfel ordonat încât să poată lua naştere acea pace otrăvită pe care o dă nepăsarea, somnul inimii sau renunţările mortale.

Şi inteligenţa îmi spune, aşadar, în felul său că lumea aceasta e absurdă. Zadarnic pretinde contrariul ei, adică raţiunea oarbă, că totul este limpede. Aşteptam dovezi şi doream să aibă dreptate; dar în ciuda atâtor secole pline de pretenţii şi atâtor oameni elocvenţi şi dornici de a convinge, ştiu cătotul e fals. Pe acest plan, cel puţin, nu există fericire dacă nu pot şti. Un om onest nu poate decât să râdă de raţiunea universală, practică sau morală, de determinism, de toate acele categorii care explică totul. Ele n-au nicio legătură cu spiritul. Ele neagă adevărul lui profund, acela de a fi înlănţuit. În acest univers indescifrabil şi limitat, destinul omului îşi capătă astfel sensul. O puzderie de iraţionale s-au ridicat şi-l înconjoară până la sfârşitul zilelor sale. Odată cu această clarviziune redobândită şi deliberată, sentimentul absurdului se luminează şi se precizează. Spuneam că lumea e absurdă, dar mă grăbeam. Tot ceea ce se poate spune este că lumea nu-i în ea însăşi raţională. Absurda însă este confruntarea între acest iraţionaf şi această nemărginită dorinţă de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului! Absurdul ţine atât de om. cât şi de lume. Pentru moment, el este singura lor legătură. Îi înlănţuie unul de celălalt cum numai ura o poate face. E singuruflucru pe care-l pot desluşi limpede în acest univers fără de măsură în care se

desfăşoară aventura mea. Să ne oprim aici. Dacă socotesc drept adevărată absurditatea care reglementează raporturile mele cu viaţa, dacă mă pătrund de sentimentul care pune stăpânire pe mine în faţa spectacolului lumii, de clarviziunea pe care mi-o impune căutarea unei ştiinţe, trebuie să sacrific totul acestor certitudini şi trebuie să le privesc în faţă pentru a le putea păstra. Mai cu seamă, trebuie să-mi potrivesc în funcţie de ele purtarea şi să le urmăresc în toate consecinţele lor. Spunând asta mă gândesc la onestitate. Dar vreau mai întâi să ştiu dacă gândirea poate trăi în aceste ţinuturi pustii.

Ştiucel puţin că gândirea a mai pătruns în acele pustiuri. Ea şi-a găsit acolo hrana. A înţeles că se hrănise până atunci cu năluci. Aici au luat naştere câteva din temele cele mai arzătoare ale meditaţiei umane.

Din clipa în care a fost cunoscută, absurditatea devine o pasiune, cea mai sfâşietoare din toate. Dar important e să ştim dacă omul poate trăi cu pasiunile sale, dacă poate accepta legea lor profundă, aceea de a arde inima pe care o umplu în acelaşi timp de viaţă. Totuşi nu despre această

problemă vom discuta acum. Ea se află în centrul experienţei care ne preocupă. Va veni momentul când ne vom întoarce la ea. Să vorbim mai bine despre temele şi despre elanurile născute în acele pustiuri. Va fi de-ajuns să le enumerăm. Şi ele sunt, azi, cunoscute de toată lumea. Au existat întotdeauna oameni care să apere drepturile iraţionalului. Tradiţia a ceea ce am putea numi gândirea umilită a fost întotdeauna vie. Critica raţionalismului s-a făcut de atâtea ori, încât s-ar părea că nu mai e cazul să fie făcută din nou. Totuşi epoca noastră asistă la renaşterea acelor sisteme paradoxale care se străduiesc să şubrezească raţiunea ca şi cum ea ar fi fost întotdeauna de nezdruncinat. 15 ar aceasta nu-i atât o dovadă a eficacităţii raţiunii, cât a tăriei speranţelor sale. Pe planul istoriei, prezenţa constantă a acestor două atitudini ilustrează pasiunea esenţială a omului sfâşiat între aspiraţia sa către unitate şi viziunea limpede pe care o poate avea despre zidurile care-i înconjoară.

Dar poate nicicând n-a fost mai viu atacul împotriva raţiunii decât în vremea noastră. Începând cu marele strigăt al lui Zarathustra: „Din întâmplare, e cea mai veche nobleţe a lumii. Am redat-o tuturor lucrurilor când am spus că deasupra lor nicio voinţă eternă nu voia”, cu boala mortală a lui Kierkegaard, „acel rău care sfârşeşte în moarte, fără ca după ea să mai urmeze ceva”, temele semnificative şi chinuitoare ale gândirii absurde au urmat una alteia. Sau, cel puţin, şi această nuanţă e capitală, cele ale gândirii iraţionale şi religioase. De la Jaspers la Heidegger, de la Kierkegaard la Şestov, de la fenomenologi la Scheler, pe planul logic şi pe planul moral, o întreagă familie de gânditori, înrudiţi prin nostalgia lor, opuşi prin metodele sau scopul lor, s-au înverşunat să bareze drumul real al raţiunii şi să redescopere căile directe ale adevărului. Presupunaceastă gândire cunoscută şi trăită. Oricare vor fi fost ambiţiile lor, toţi au plecat de la acel univers inexprimabil în care domneşte contradicţia, antinomia, spaima sau neputinţa. Şi comune le sunt tocmai temele pe care le-am arătat mai sus. Pentru ei, de asemenea, trebuie s-o spunem, semnificative sunt mai cu seamă concluziile pe care le-au putut trage din aceste descoperiri. Faptul are o asemenea importanţă, încât va trebui să-l examinăm aparte. Dar, pentru moment, e vorba doar de descoperirile şi de experienţele lor iniţiale, e vorba doar de a constata dacă ele concordă. Şi dacă ar fi prea îndrăzneţ să vrem a vorbi despre filosofia lor, e cu putinţă şi, în orice caz, suficient să facem simţit climatul care le este comun.

Heidegger priveşte cu răceală condiţia umană şi afirmă că această existenţă este umilită. Singura realitate este „grija”, care se regăseşte pe toată scara fiinţelor. Pentru omul pierdut în lume şi printre divertismentele ei, această grijă este o frică scurtă şi trecătoare. Dar, de îndată ce frica aceasta capătă conştiinţă de sine, ea devine spaimă, climat perpetuu al omului lucid, „în care existenţa se regăseşte”. Acest profesor de filosofie scrie fără să tremure şi în limbajul cel mai abstract cu putinţă: „Caracterul finit şi limitat al existenţei umane este mai primordial decât omuf însuşi”. Se ocupă de Kant, dar numai pentru a stabili caracterul mărginit al „raţiunii pure”.

Analizele sale îl duc la concluzia că „lumea nu-i mai poate oferi nimic omului înspăimântat”. „Grija” îi pare a depăşi prin adevărul ei categoriile raţionamentului, încât nu se gândeşte decât la ea şi nu vorbeşte (fecât despre ea. îi enumera înfăţişările: plictiseala, când omul banal încearcă să o niveleze în el însuşi şi să o înăbuşe; groaza, când spiritul contemplă moartea. Nici el nu desparte conştiinţa de absurd. Conştiinţa morţii este chemarea grijii şi „existenţa îşi adresează atunci sieşi un apel prin intermediul conştiinţei”. Ea este însăşi voceaspaimei, implorând existenţa „să se întoarcă ea însăşidin anonimatul în care s-a pierdut”. Heidegger ne spune că nu trebuie să dormim şi că, dimpotrivă, trebuie să veghem până la capăt. El stă în mijlocul acestei lumi absurde, arătându-ne caracterul ei pieritor şi căutându-şi drumul printre ruine.

Jaspers nu crede în niciun fel de ontologie, pentru că, după el, ne-am pierdut „naivitatea”. Ştie că nu putem ajunge la nimic care să poată transcende jocul mortal al aparenţelor. Ştie că spiritul sfiâseşte totdeauna în eşec. Întârzie asupra aventurilor spirituate pe care ni le oferă istoria şi descoperă cu necruţare falia fiecărui sistem, iluzia care a salvat totul, învăţătura care n-a ascuns nimic. În această lume pustiită, în careimposibilitatea de a cunoaşte este demonstrată, în care neantul pare singura realitate, disperarea fără scăpare singura atitudine, el încearcă să regăsească firul Ariadnei, care duce către tainele divine.

Sestov, la rândul său, de-a lungul unei opere de o admirabilă monotonie, preocupat întruna de aceleaşi adevăruri, demonstrează fără încetare că sistemul cel mai riguros, raţionalismul cel mai universal se izbesc întotdeauna până la urmă de iraţionalul gândirii umane. Nu-i scapă niciuna din evidentele ironice, niciuna din contradicţiile derizorii care depreciază raţiunea. Nu-l interesează decât excepţia, fie că ea

aparţine istoriei inimii sau a spiritului. Pornind de la experienţele dostoievskiene ale condamnatului la moarte, de la

aventurile exasperate ale spiritului nietzschean, de la imprecaţiile lui Hamlet sau de la amara aristocraţie a unui Ibsen, el descoperă, luminează şi glorifică revolta umană împotriva iremediabilului. Refuză raţiunii propriile ei raţiuni şi nu începe să înainteze cu oarecare hotărâre decât o dată ajuns în mijlocul acelui pustiu cenuşiu în care toate certitudinile au devenit pietre.

Kierkegaard, poate cel mai interesant dintre toţi, cel puţin în ceea ce priveşte o parte a existenţei sale, nu numai că descoperă absurdul, dar u şi trăieşte. Acest om care scrie: „Mutismul cel mai sigur nu-i să taci, ci să vorbeşti", se asigură mai întâi că niciun adevăr nu-i absolut şi că deci această existenţă imposibilă în sine nu poate deveni satisfăcătoare prin el. Don Juan al cunoaşterii, el multiplică pseudonimele şi contradicţiile, scrie *Predicile* în acelaşi timp cu acel manual al spiritualismului cinic, *Jurnalul seducătorului* Refuză consolările, morala, principiile confortabile. Nu vrea să astâmpere durerea pricinuită de ghimpele pe care şi-l simte înfipt în inimă. Dimpotrivă, o aţâţă şi, cuprins de bucuria deznădăjduită a răstignitului fericit că e răstignit, construieşte din luciditate, refuz, comedie o categorie a demoniacului. Acest chip blând şi totodată schimonosit, aceste piruete urmate de un strigăt ţâşnit din adâncul sufletului întruchipează însuşi spiritul absurdului în luptă cu o realitate care-l depăşeşte, „iar aventura spirituală ce-l duce pe Kierkegaard până la atât de iubitele sale „scandaluri" începe, de asemenea, în haosul unei experienţe lipsite de decoruri şi întoarse la incoerenta ei cea dintâi.

Pe un cu totul alt plan, acela al metodei, prin chiar exagerările lor, Husserl şi fenomenologii restituie lumea în toată diversitatea ei şi neagă puterea transcendentă a raţiunii. Odată cu ei, universul spiritual se îmbogăţeşte închip nemărginit. Petala de trandafiri, piatra kilometrică sau mâna omenească au tot atâta importanţă cât şi dragostea, dorinţa sau legile gravitaţiei. A gândi nu mai înseamnă a unifica, a face familiară aparenţa sub chipul unui mare principiu. A gândi înseamnă a învăţa din nou să vezi, să fii atent, a-ţi dirija conştiinţa, a face din fiecare idee şi din fiecare imagine, aşa cum a făcut Proust, un loc privilegiat. În mod paradoxal, totul e privilegiat.

Gândirea se justifică prin extrema ei conştiinţă. Deşi e mai pozitivă decât cea a lui Kierkegaard sau destdv, gândirea husserliană, la originea ei, neagă totuşi metoda clasică a raţiunii, dezamăgeşte speranţa, îndreaptă intuiţia şi inima către o întreagă proliferare de fenomene a căror bogăţie are ceva inuman. Aceste drumuri duc către toate ştiinţele sau către niciuna. Vreau să spun că mijloacele, în cazul de faţă, au mai multă importanţă decât scopul. E vorba numai „de b atitudine spre a cunoaşte" şi nu de o consolare, încă o dată, asta la origine cel puţin.

Cum să nu simţi strânsa înrudire a acestor gânditori? Cum să nu vezi că toţi se întâlnesc în acel ţinut privilegiat şi amar unde speranţa nu-şi mai are locul? Vreau să-mi fie explicat totul sau nimic. Iar raţiunea e neputincioasă în faţa acestui strigăt al inimii. Spiritul trezit de această exigenţă caută, dar nu găseşte decât contradicţii şi nebunie. Ceea ce nu înţeleg e iraţional. Şi lumea e plină de iraţionale. Ea însăşi, de vreme ce nu-i înţeleg semnificaţia unică1, nu-i decât un imens iraţional. Să putem spune o singură dată „e limpede", şi totul ar fi salvat. Dar aceşti oameni proclamă pe întrecute că nimic nu e limpede, că totul e haos, că omul nu posedă decât propria sa clarviziune şi cunoaşterea precisă a zidurilor care-l înconjoară.

Toate aceste experienţe concordă şi se întretaie. Spiritul ajuns la hotarele sale trebuie să pronunţe o judecată şi să-şi aleagă concluziile. Acolo aşteaptă sinuciderea şi răspunsul. Dar vreau să inversez ordinea căutării şi să plec de la aventura inteligenţei pentru a mă întoarce la gesturile cotidiene. Experienţele evocate aici s-au născut în pustiul din care nu trebuie să ieşim. Totuşi, trebuie să ştim până unde au ajuns, în acest moment al efortului său, omul se află în faţa iraţionalului. El simte într-însul întreaga-i dorinţă de fericire şi de raţiune. Absurdul se naşte din această confruntare între chemarea omului şi tăcereairaţională a lumii. Iată ce nu trebuie uitat. De acest lucru trebuie să ne agăţăm din răsputeri, căci din el se poate naşte consecvenţa uneivieţi. Iraţionalul, nostalgia umană şi absurdul care ţâşnesc din confruntarea lor, iată cele trei personaje ale dramei care trebuie în chip necesar să ia sfârşit cu toată logica de care o existenţă

este în stare.

MITUL LUI SISIF 123

SINUCIDEREA FILOSOFICĂ

Sentimentul absurdului nu este totuna cu noţiunea absurdului. Aceasta doar se întemeiază pe el. El nu se rezumă la ea decât în scurta clipă când îşi rosteşte judecata asupra universului, după care îi rămâne să meargă mai departe. Este viu, adică va trebui să moară sau să răsune în om din ce în ce mai adânc. Tot astfel şi cu temele de care am vorbit. Dar şi în acest caz, nu sunt interesat de opere sau de gânditori a căror critică ar necesita o altă formă şi un alt loc, ci de faptul de a descoperi ceea ce există comunân concluziile lor. Niciodată poate n-au existat spirite atât de diferite. Şi totuşi vedem că peisajele spirituale în care ele se mişcă sunt identice. De asemenea, în ciuda unor ştiinţe atât de distincte, strigătul care pune capăt itineraruluilor făsună în acelaşi fel. Simţim că la gânditoni pe care i-am amintit există un climatcomun. Spunând ca acest climat este ucigător abia dacă facem un joc de cuvinte. Cel ce trăieşte sub acest cer de plumb nu are de ales decât între a fugi sau a rămâne. Vreau să ştiu cum se fuge de aici sau de ce se rămâne. Nu fac astfel decât să definesc problema sinuciderii şi interesul pe care-l pot avea concluziile hlosofiei existenţialiste.

Vreau însă, înainte, să mă abat o clipă de la calea cea mai dreaptă. Până acum am putut circumscrie absurdul din exterior. Putem să ne întrebăm totuşi ce este clar în această noţiune şi să încercăm a regăsi prin analiză directă, pe de o parte, semnificaţia şi, pe de alta, consecinţele ei.

Dacă îl învinuiesc pe un nevinovat de o crimă monstruoasă, dacă-i spun unui om virtuos că a râvnit la propria lui soră, îmi va răspunde că spusele mele sunt absurde. Această indignare are o latură comică. Dar ea are totodată şi o raţiune profundă. Omul virtuos ilustrează prin această replica antinomia definitivă care există între actul pe care i-l atribui eu şi principiile întregii sale vieţi. „E absurd” înseamnă „e cu neputinţă”, dar şi „e contradictoriu”. Dacă văd un om atacând cu baioneta un grup de mitraliere voi socoti că fapta lui e absurdă. Dar ea nu-i astfel decât în virtutea disproporţiei care există

între intenţia sa şi realitatea care-l aşteaptă, în virtutea contradicţiei pe care o surprind între forţele sale reale şi scopul pe care şi-l propune. Tot astfel, vom considera că un verdict este absurd dacă-l vom opune verdictului pe care faptele îl cer în aparenţă. Şi, tot astfel, o demonstraţie prin absurd se face comparând consecinţele acelui raţionament cu realitatea logică pe care vrem s-o instaurăm. În toate aceste cazuri, de la cel mai simplu până la cel mai complex, absurditatea va fi cu atât mai mare, cu cât va creşte distanţa între termenii comparaţiei mele. Există căsătorii absurde, sfidări, resentimente, tăceri, războaie şi păci absurde. În fiecare din aceste cazuri, absurditatea se naşte dintr-o comparaţie. Sunt deci îndreptăţit să spun că sentimentul absurdităţii nu ia naştere din simpla examinare a unui fapt sau a unei impresii, ci că el ţâşneşte din comparaţia făcută între o stare de fapt şi o anumitărealitate, între o acţiune şi lumea care o depăşeşte. Absurdul este, în esenţă, un divorţ. El nu există în niciunul din elementele comparate. El se naşte din confruntarea lor.

Pe planul inteligentei, pot deci să spun că absurdul nu este în om (dacă o astfel de metaforă ar putea avea vreun sens), nici în lume, ci în prezenţa lor comună. Pentru moment, el e singura legătură care-i uneşte. Dacă vreau să rămân în limitele evidenţelor, ştiu ce vrea omul, ştiu ce-i oferă lumea, iar acum pot să spun că mai ştiu şi ceea ce-i uneşte. N-am nevoie să merg mai departe. O singură certitudine îi este de-ajuns celui ce caută. Important e doar să tragă din ea toate consecinţele.

Consecinţaimediată este în acelaşi timp o regulă de metodă. Ciudata trinitate scoasă astfel la lumină nu seamănă întru nimic cu cine ştie ce Americă dintr-odată descoperită. Dar ea are în comun cu datele experienţei faptul că este infinit de simplă şi totodată infinit de complicată. Prima din caracteristicile ei e aceea că nu poate fi divizată. A-i distruge unul din termeni înseamnă a o distruge în întregime. Absurdul nu poate exista în afara unei minţi omeneşti. Astfel, absurdul sfârşeşte, ca orice lucru, odată cu moartea. Dar absurdul nu poate exista nici în afara acestei lumi. Şi tocmai în funcţie de acest criteriu elementar consider eu că noţiunea de absurd este esenţială şi că ea

poate să reprezinte primul din adevărurile mele. Regula de metodă invocată mai sus apare aici. Dacă socotesc că un lucru e adevărat, trebuie să-l păstrez. Dacă îmi propun să găsesc soluţia unei probleme, trebuie în primul rând să nu escamotez prin chiar această soluţie unul din termenii problemei. Unicul dat este pentru mine absurdul. Problema este de a şti cum se poate

Ieşi din el şi dacă sinuciderea se deduce în chip necesar din acest absurd. Prima şi, în fond, singura condiţie a căutării mele este de a păstra tocmai ceea ce mă striveşte, de a respecta, în consecinţă, ceea ce socotesc eu esenţial în acest ceva, pe care l-am definit ca o confruntare şi ca o luptă neîncetată. Ducând până la capăt această logică absurdă, trebuie să admit că lupta aceasta presupune absenţa totală de speranţă (ceea ce nu are nicio legătură cu disperarea), refuzul continuu (care nu trebuie confundat cu renunţarea) şi insatisfacţia conştientă (ce nu poate fi asimilată neliniştii juvenile). Tot ceea ce distruge, escamotează sau subtilizează aceste exigente (şi în primul rând consimţământul, care distruge divorţul) ruinează absurdul şi devalorizează atitudinea ce poate fi atunci propusă. Absurdul nu are sens decât în măsura în care nu consimţi la el.

Există un fapt de natura evidenţei, care pare cu totul moral, şi anume acela că omul este întotdeauna prada propriilor sale adevăruri. O dată ce le-a cunoscut, nu se mai poate desprinde de ele. Căci trebuie întotdeauna să plătim. Un om care a devenit conştient de existenţa absurdului este legat de el pentru totdeauna. Un om fără speranţă şi conştient de acest lucru nu mai aparţine viitorului. Şi e firesc să fie aşa. Dar e firesc, de asemenea să se străduiască să scape din universul pe care şi l-a creat. Tot ceea ce precede nu are sens decât tocmai în funcţie de acest paradox. Nimic nu poate fi mai instructiv în această privinţă decât o cercetare a felului în care şi-au tras concluziile oamenii care au recunoscut, plecând de la o critică a raţionalismului, climatul absurd.

Or, pentru a nu mă referi decât la filosofiile existenţialiste, văd că toate, fără nicio excepţie, îmi propun evaziunea. Printr-un

raţionament ciudat, plecaţi de la absurd pe ruinele raţiunii, într-un univers închis şi limitat la uman, ei divinizează ceea ce-i striveşte şi găsesc un motiv de a spera în ceea ce-i vitregeşte. Această speranţă silnică este la toţi de esenţă religioasă. Merită să ne oprim asupra ei.

Voi analiza aici, şi doar spre a exemplifica, numai câteva teme specifice lui Şestov şi Kierkegaard. Dar Jaspers ne va oferi, până la caricatură, un exemplu tipic pentru această atitudine. Tot restul va deveni astfel mai limpede. îl lăsăm neputincios să realizeze transcendentul, incapabil să sondeze adâncimea experienţei şi conştient de acest univers zdruncinat de eşec. Oare va merge mai departe sau măcar va trage concluziile acestui eşec? Dimpotrivă, el nu ne va aduce nimic nou. N-a aflat în experienţă decât mărturia propriei şale neputinţe şi niciun pretext pentru a deduce vreun principiu satisfăcător. Totuşi, fără nicio justificare, după cum o spune el însuşi, afirmă, pe neaşteptate şi în acelaşi timp, transcendentul, fiinţa experienţei şi sensul supraüman al vieţii, scriind: „Eşecul, dincolo de orice explicaţie şi de orice interpretare posibilă, arată nu neantul, ci fiinţa transcendenţei". Această fiinţă care dintr-odată, şi printr-un act orb al încrederii umane, explică totul este definită de el ca „unitatea de neconceput între general şi particular". Astfel, absurdul devine Dumnezeu fin sensulcel mai larg al acestui cuvânt) şi neputinţa de a înţelege, fiinţa care luminează totul. Un atare raţionament nu se susţine logic prin nimic. De aceea, pot să-l numesc un salt. Şi, în mod paradoxal, înţelegem insistenţa, răbdarea infinită ale lui Jaspers de a face irealizabilă experienţa transcendentului. Căci, cu cât este mai incertă această aproximaţie, cu cât se dovedeşte a fi mai zadarnică această definiţie, cu atât transcendentul este mai real pentru el, căci pasiunea cu care-l afirmă este proporţională cu distanţa care există între capacitatea sa de a explicasi iraţionalitatea lumii şi a experienţei. Se vădeşte astfel că Jaspers distruge cu o înverşunare cu atât mai mare prejudecăţile raţiunii, cu cât va explica mai radical lumea. Acest apostol al gândirii umilite va afla la extrema limită a umilinţei ceea ce urmează a regenera fiinţa până în adâncurile ei.

Gândirea mistică ne-a familiarizat cu aceste procedee. Sunt tot

atât de legitime ca oricare altă atitudine a spiritului. Dar, pentru moment, procedez ca şi cum aş lua în serios o atare problemă. Fără să judec dinainte valoarea generală a unei asemenea atitudini, puterea ei de a transmite o anumită învăţătură, vreau numai să văd dacă răspunde condiţiilor pe care mi le-am propus, dacă e demnă de conflictul care mă interesează. Mă întorc, astfel, la Şestov. Un comentator citează din el câteva cuvinte care merită tot interesul: „Singura ieşire adevărată, spune Şestov, se află tocmai acolo unde nu există ieşire pentru judecata omenească. Altminteri, de ce am avea nevoie de Dumnezeu? Omul nu se întoarce către Dumnezeu decât pentru a obţine imposibilul. Cât priveşte posibilul, oamenii îi pot face singuri faţă”. Dacă există o filosofie şestoviană, atunci pot fără îndoială afirma că ea se află în întregime rezumată astfel. Căci atunci când, ajuns la capătul analizelor sale pasionante, Şestov descoperă absurditatea fundamentală a oricărei existenţe, el nu spune: „Iată absurdul”, ci: „Iată-l pe Dumnezeu: trebuie să ne lăsăm în

voia Lui, chiar dacă El nu corespunde nici uneia din categoriile noastre raţionale”. Pentru ca nicio confuzie să nu mai fie cu putinţă, filosoful rus insinuează chiar că acest Dumnezeu este poate plin de ură şi vrednic de ură, incomprehensibil şi contradictoriu, dar că El îşi afirmă cu atât mai mult puterea cu cât chipul Lui este mai hâd. Măreţia Sa stă tocmai în inconsecvenţa sa. Dovada existenţei sale este tocmai inumanitatea Sa. Trebuie să facem saltul în El şi, prin aceasta, să ne eliberăm de iluziile raţiunii. Astfel, pentru Şestov, acceptarea absurdului este contemporană cu însuşi absurdul. A-l constata înseamnă a-l accepta şi tot efortul logic al gândirii sale constă în a-l pune în evidenţă pentru a face astfel să ţâşnească speranţa imensă pe care o aduce cu sine. Repet, această atitudine este legitimă. Dar eu mă încăpăţânez să cercetez aici o singură problemă şi toate consecinţele ei. Nu mi-am propus să examinez caracterul patetic al unei gândiri sau al unui act de credinţă. Pentru asta am înainte întreaga viaţă. Ştiu că gânditorul raţionalist este iritat de atitudinea sestoviană. Dar simt, de

asemenea, că Şestov are dreptate împotriva gânditorului raţionalist şi vreau doar să ştiu dacă rămâne credincios exigenţelor absurdului.

Or, dacă admitem că – absurdul este contrariul speranţei, vedem că, pentru Şestov, gândirea existenţială presupune absurdul, pe care însă nu-l demonstrează decât spre a-l spulbera Această subtilitate de gândire nu-i decât o figură patetică de scamator. Când Şestov, pe de altă parte, opune absurdul moralei curente şi raţiunii, el îl numeşte „adevăr" şi „mântuire". Există deci la bază şi în această definiţie a absurdului o aprobare. Dacă admitem că toată forţa acestei noţiuni rezidă în modul în care ea intră în conflict cu speranţele noastre elementare, dacă simţim că absurdul pretinde, pentru a exista, refuzul nostru de a consimţi, vedem atunci că la Şestov el şi-a pierdut adevăratul chip, caracterul său omenesc şi relativ, spre a intra într-o eternitate incomprehensibilă şi totodată satisfăcătoare. Dacă absurdul există, el nu poate exista decât într-un univers al omului. Din clipa în care noţiunea de absurd se transformă într-o trambulină pentru eternitate, ea nu mai are niciun raport cu luciditatea umană. Absurdul nu mai este acea evidenţă pe care omul o constată fără să consimtă la ea. Lupta este eludată. Omul asimilează absurdul şi, în această comuniune, îi nimiceşte acel caracter esenţial care este opoziţie, sfâşiere şi divorţ. Saltul acesta este o eschivă. Şestov, care citează cuvintele lui Hamlet: *The time is out ofjoint*, o face cu un fel de speranţă sălbatică despre care se poate vorbi mai cu seamă la el. Căci nu astfel rosteşte Hamlet acele cuvinte şi nu astfel le scrie Shakespeare. Beţia iraţionalului şi vocaţia extazului abat de la contemplarea absurdului un spirit clarvăzător. Pentru Şestov, raţiunea este zadarnică, dar există ceva dincolo de raţiune. Pentru un spirit absurd, raţiunea este zadarnică şi nu mai există nimic dincolo de raţiune.

Acest salt poate, cel puţin, să ne lămurească şi mai bine asupra adevăratei natun a absurdului. Ştim că absurdul constă într-un echilibru, că-l aflăm, înainte de orice, într-o comparaţie, şi nu în termenii acestei comparaţii. Şestov însă mută toată greutatea asupra unuia din termeni, distrugând astfel echilibrul. Setea noastră de a înţelege, nostalgia noastră de absolut nu sunt explicabile decât în

măsura în care noi putem înţelege şi explica multe lucruri. Zadarnic negăm în mod absolut raţiunea. Ea are domeniul său propriu, acela al experienţei umane, în care este eficace. Iată de ce vrem ca totul să nefie limpede. Dacă nu izbutim, dacă absurdul ia naştere cu acest prilej, lucrul se întâmplă tocmai datorită întâlnirii dintre această raţiune eficace, dar limitată, şi iraţionalul ce renaşte întruna. Or, când Şestov se mânie împotriva unei afirmaţii hegeliene de tipul: „Înlişcările sistemului solar se efectuează conform unor legi imuabile şi aceste legi sunt raţiunea sa”, când îşi pune în joc întreaga pasiune pentru a disloca raţionalismul lui Spinoza, el ajunge la concluzia zădărniciei oricărei raţiuni; de aici, printr-o întoarcere firească şi ilegitimă, la aceea a preeminenţei iraţionalului. Dar trecerea nu este evidentă. Căci aici pot interveni noţiunile de limită şi de plan. Legile naturii pot fi valabile până la o anumită limită, care, o dată trecută, se întorc împotriva lor însele, dând naştere absurdului. Sau, de asemenea, ele pot fi legitime pe planul descrierii, fără ca aceasta să însemne că sunt adevărate pe planul explicaţiei. Totul este sacrificat astfel iraţionalului, şi exigenţa de claritate fiind escamotată, absurdul dispare odată cu unul din termenii comparaţiei. Omul absurd, dimpotrivă, nu procedează la această nivelare. El recunoaşte lupta, nu dispreţuieşte câtuşi de puţin raţiunea şi admite iraţionalul. Cuprinde astfel cu privirea toate datele experienţei, nefiind câtuşi de puţin dispus să facă saltul înainte de a şti. Ştie numai că în această conştiinţă atentă nu mai e loc peritrusperanţă.

1 în legătură cu noţiunea de excepţie, mai cu seamă, şi împotriva lui Aristotel.

Ceea ce este vizibil la Şestov va fi şi mai vizibil poate la Kierkegaard. Desigur, e dificil să izolezi afirmaţii clare când e vorba de un autor atât de capricios. Dar, în ciuda unor scrieri aparent opuse, dincolo de pseudonime, de jocuri şi de zâmbete, simţim cum apare de-a lungul întregii sale opere presentimentul (şi în acelaşi timp teama) unui adevăr care va izbucni în ultimele texte: şi Kierkegaard face saltul. El se întoarce către chipul cel mai aspru al acelui creştinism care-i

înspăimântase atât de mult copilăria. Şi pentru el antinomia şi paradoxul devin criterii ale religiei. Astfel, tocmai ceea ce ne pretinde fără înconjur cel de al treilea sacrificiu cerut de Ignaţiu de Loyola, acela de care Dumnezeu se bucură cel mai mult: „sacrificiul intelectului. Acest efect al „saltului” e ciudat, dar nu trebuie să ne mai surprindă. El face din absurd criteriul lumii de dincolo, câtă vreme absurdul nu-i decât un reziduu al experienţei din această lume. „Pentru credincios, spune Kierkegaard, eşecul său este şi triumful său”.

Scopul meu nu este să mă întreb de care emoţionantă învăţătură se leagă această atitudine. Eu nu am a mă întreba decât dacă spectacolul absurdului şi caracterul său propriu o îndreptăţesc. În această privinţă, ştiu că răspunsul este nu. Dacă examinăm din nou conţinutul noţiunii de absurd, înţelegem şi mai bine metoda care-l inspiră pe Kierkegaard. Ei nu menţine echilibrul între iraţionamatea lumii şi nostalgia revoltată a absurdului şi nu respectă acel raport care constituie de fapt sentimentul absurdităţii. Având certitudinea că nu poate să se sustragă iraţionalului, vrea cel puţin să se salveze din această nostalgie deznădăjduită care-i pare sterilă şi zadarnică. Dar dacă asupra acestui punct poate să nu se înşele în judecata sa, nu la fel stau lucrurile când neagă. Strigătului său de revoltă îi ia locul o adeziune nebunească şi iată-l ajuns în situaţia de a ignora absurdul ce-l lumina până atunci şi de a diviniza singura certitudine care-i mai rămâne

1 Se poate crede că trec cu vederea problema esenţială, aceea a credinţei. Dar eu nu cercetez filosofia lui Kierkegaard, a lui Şestov sau, cum se va vedea mai departe, a lui Husseri (aceasta ar necesita un alt loc şi o altă atitudine spirituală), ci doar le împrumut o temă, examinând dacă consecinţele ei sunt în acord cu regulile pe care le-am fixat mai înainte. E vorba aici doar de o anumită perseverenţă.

Iraţionalul. Important nu este să te vindeci, îi spunea abatele Galiani doamnei d’Épinay, ci să trăieşti cu bolile pe care le ai. Kierkegaard vrea să se vindece. E dorinţa sa cea mai arzătoare, ce se vădeşte în fiecare pagină a jurnalului său. Tot efortul inteligenţei sale constă în a se sustrage antinomiei condiţiei umane. Efort cu atât mai

deznădăjduit, cu cât, din când în când, într-o străfulgerare, își dă seama de întreaga-i zădărnicie (când vorbeşte, de pildă, despre el însuşi, ca şi cum nici teama de Dumnezeu, nici pietatea n-ar fi fost în stare să-i aducă pacea inimii). Astfel, printr-un subterfugiu chinuitor, el dă iraţionalului chipul, iar Dumnezeului său atributele absurdului injust, inconsecvent şi de neînţeles. La el numai inteligenţa mai încearcă să înăbuşe revendicarea adâncă a inimii omeneşti. De vreme ce nimic nu e dovedit, totul poate fi dovedit.

Kierkegaard însuşi ne dezvăluie drumul pe care l-a urmat. Nu vreau să sugerez aici nimic, dar cum am putea să nu descifrăm în operele sale semnele unei mutilări aproape voluntare a sufletului, în faţa mutilării consimţite în legătură cu absurdul? Este laitmotivul *Jurnalului* „Mi-a lipsit tocmai bestialitatea, care, şi ea, face parte din destinul omenesc... Daţi-mi un trup". Şi mai departe: „Oh, mai cu seamă în prima mea tinereţe, ce n-aş fi dat să fiu bărbat măcar şase luni... în fond, lucrul care-mi lipseşte este trupul şi condiţiile fizice ale existenţei". Totuşi, în alte pagini, acelaşi om reia marele strigăt al speranţei care a străbătut atâtea secole şi a însufleţit atâtea inimi, în afară de aceea a omului absurd. „Dar pentru creştin moartea nu-i câtuşi de puţin sfârşitul tuturor lucrurilor şi ea implică infinit mai multă speranţă decât viaţa, chiar plină de sănătate şi de forţă". Reconcilierea prin scandal rămâne tot reconciliere. Ea îi îngăduie poate omului, după cum vedem, să afle speranţa tocmai în contrariul ei, adică în moarte. Dar chiar dacă simpatia ne-ar face să înclinăm către această atitudine, trebuie totuşi să arătăm că lipsa de măsură nu justifică nimic. Faptul depăşeşte, ni se spune, măsura omenească, el nu poate fi, aşadar, decât supraomenesc. Dar acest „aşadar" este de prisos. Nu există în acest caz certitudine logică. Nu există nicio probabilitate experimentală. Tot ceea ce pot spune este că, într-adevăr, aceasta depăşeşte măsura mea. Nu conchid printr-o negaţie, dar nici nu vreau să întemeiez ceva pe incomprehensibil. Vreau să ştiu dacă pot trăi cu ceea ce ştiu şi numai cu aceasta. Mi se

mai spune şi că inteligenţa trebuie, în cazul de faţă, să-şi sacrifice orgoliul, iar raţiunea să îngenuncheze. Dar dacă recunosc limitele raţiunii, nu înseamnă că o şi neg, căci îi recunosc puterile relative. Vreau doar să mă menţin pe această cale de mijloc, unde inteligenţa poate rămâne limpede. Dacă în aceasta constă orgoliul său, nu văd raţiunea suficientă pentru a renunţa la el. Nimic mai profund, de exemplu, decât afirmaţia lui Kierkegaard, după care disperarea nu e un fapt, ci o stare: însăşi starea păcătosului. Căci păcatul este ceea ce-l îndepărtează pe om de Dumnezeu. Absurdul, care este starea metafizică a omului conştient, nu duce la Dumnezeu. Poate că noţiunea va deveni mai limpede dacă voi risca următoarea enormitate: absurdul este păcatul fără Dumnezeu.

Dar în această stare a absurdului omul trebuie să trăiască. Ştiu pe ce se întemeiază ea, pe acest spirit şi pe această lume ce se încruntă clipă de clipă, fără să se poată îmbrăţişa. Eu caut regula de viaţă cerută de această stare şi tot ceea ce mi se propune trece cu vederea însăşi baza ei, neagă unul din termenii dureroasei opoziţii, îmi ordonă o demisie. Eu întreb care sunt urmările condiţiei pe care o recunosc ca fiind a mea, ştiu că ea implică obscuritate şi ignoranţă şi mi se spune că – această ignoranţă explică totul şi că noaptea aceasta e lumina mea. Dar prin asta nu s-a răspuns întrebării mele, iar acest lirism exaltant nu-mi poate ascunde paradoxul. Trebuie deci să caut în altă parte. Kierkegaard poate să strige, prevenindu-ne: „Dacă omul n-ar avea o conştiinţă eternă, dacă, în adâncul a toate, n-ar exista decât o putere sălbatică şi clocotitoare dând naştere, în vârtejul unor întunecate patimi, tuturor lucrurilor, celor măreţe şi celor neînsemnate, dacă sub lucruri s-ar ascunde hăul fără fund pe care nimic nu-l poate umple, ce-ar fi viaţa altceva decât disperare?” Acest strigăt nu-l va putea opri din drum pe omul absurd. A căuta ceea ce e adevărat nu înseamnă a căuta ceea ce ai dori să găseşti. Dacă, pentru a scăpa de întrebarea înspăimântată: „Ce-i oare viaţa?”, trebuie, ca şi măgarul, să te hrăneşti cu trandafirii iluziei, spiritul absurd, decât să se resemneze la minciună, preferă să adopte fără să eZite răspunsul lui Kierkegaard: „disperare”. La urma urmei, un suflet hotărât o va scoate la capăt chiar şi aşa.

Îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existenţialistă. Denumirea aceasta nu implică o judecată. E un fel comod de a desemna mişcarea prin care o dndire se neagă pe ea însăşi şi tinde să se depăşească în ceea ce înseamnă negaţia ei. Pentru existenţialişti, negaţia este Dumnezeul lor. În înţelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se susţine decât prin negarea raţiunii umane. Dar, după cum există mai multe feluri de a se sinucide, tot aşa există şi mai mulţi dumnezei. Există mai multe feluri de a face saltul, esenţial fiind faptul de a sări. Aceste negaţii mântuitoare, aceste contradicţii finale care neagă obstacolul peste care nu s-a sărit încă pot să se nască la fel de bine (e tocmai paradoxul pe care îl vizează acest raţionament) atât dintr-o anume inspiraţie religioasă, cât şi dintr-o ordine raţională. Ele aspiră întotdeauna la eternitate şi în aceasta constă saltul.

Trebuie, de asemenea, să arătăm că raţionamentul pe care-l dezvoltă acest eseu lasă în întregime deoparte atitudinea spirituală cea mai răspândită în secolul nostru luminat; aceea care se sprijină pe principiul că totul este raţiune şi care vrea să dea o explicaţie lumii. E firesc să i se dea b explicaţie limpede atunci când se admite că lumea trebuie să fie transparentă. Lucrul este chiar legitim, dar nu interesează întru nimic raţionamentul pe care-l dezvoltăm aici. Scopul său este de a lumina acel demers al spiritului care, pornind de la o filosofie a nonsemnificaţiei lumii, sfârşeşte prin a-i găsi un sens şi o profunzime. Cel mai patetic din aceste demersuri este de esenţă religioasă; el se ilustrează prin tema iraţionalului. Dar cel mai paradoxal şi mai semnificativ este acela care atribuie raţiunile sale unei lumi pe care şi-o imagina la început fără niciun principiu director. N-am putea, în orice caz, trece la consecinţele care ne interesează rară a ne fi făcut o idee despre această nouă cucerire a spiritului nostalgic.

Voi examina numai tema „Intenţiei”, pusă în circulaţie de Husserl şi de fenomenologi. De altminteri, am mai făcut aluzie la ea! într-o primă etapă, metoda lui Husserl neagă demersul clasic al raţiunii. Vom repeta ceea ce am arătat

1 Nu spun „îl exclude pe Dumnezeu”, ceea ce ar însemna iarăşi a afirma.

1 Precizăm încă o dată: nu afirmarea lui Dumnezeu este pusă aici în discuţie, ci logica prin care s-a ajuns la ea.

mai sus. A gândi nu înseamnă a unifica, a face familiară apa. renta sub chipul unui mare principiu. A gândi înseamnă a înviţa din nou să vezi, să-ţi dirijezi conştiinţa, să faci din fie-careimagine un loc privilegiat. Altfel spus, fenomenologia refuză să explice lumea, dorindu-se doar o descriere a experienţei trăite. Ea se întâlneşte în această privinţă cu gândirea absurdă, care afirmă iniţial că nu există un adevăr, ci numai adevăruri. Fiecare lucru îşi are adevărul lui, vântul serii ca şi această mână pe umărul meu. Conştiinţa este aceea care-i luminează prin atenţia pe care i-o acordă1. Conştiinţa nu formează obiectul cunoaşterii sale, ea fixează numai, este actul atenţiei şi, pentru a relua o imagine bergsoniană, ea seamănă cu un aparat de proiecţie care se fixează dintr-odată pe o imagine. Diferenţa constă în faptul că în acest caz nu există niciun scenariu, ci doar o ilustrare succesivă şi inconsecventă, în această lanternă magică, toate imaginile sunt privilegiate. Conştiinţa pune în suspensie în experienţă obiectele către care se îndreaptă atenţia sa. Prin miracolul ei, le izolează. Din acea clipă, ele sunt în afara oricărei judecăţi. Conştiinţa este caracterizată tocmai prin această „intenţie. Dar cuvântul nu implică nicio idee de finalitate; el este utilizat în sensul de „direcţie”, neavând decât o valoare topografică.

La prima vedere, s-ar părea că nimic din cele arătate nu contrazice spiritul absuru. Această aparentă modestie a gândirii care se mărgineşte să descrie ceva ce îşi refuză să explice, această disciplină” voluntară din care decurge, în chip paradoxal, îmbogăţirea profundă a experienţei şi renaşterea lumii în toată prolixitatea ei, sunt tot atâtea demersuri absurde. Cel puţin la prima vedere. Căci metodele de gândire, în acest caz ca şi în altele, comportă întotdeauna două aspecte: unul psihologic şi altul metafizic. În acest fel, ele închid două adevăruri. Dacă tema intenţionalităţii nu pretinde să ilustreze decât o atitudine psihologică, prin care realul ar fi epuizat în loc de a fi explicat,

nimic într-adevăr nu o separă de spiritul absurd. Ea vrea să enumere ceea ce nu poate transcende. Ea afirmă doar că, în absenţa oricărui principiu unificator, gândirea poate totuşi să se bucure descriind şi înţelegând fiecare aspect al experienţei. Astfel, adevărul de care e vorba pentru fiecare din aceste aspecte e un adevăr de ordin psihologic. El nu-i decât dovada „interesului" pe care-l poate prezental chiar epistemologiile cele mai riguroase presupun metafizici. Şi asta în asemenea măsură, încât metafizica multora dintre gânditorii epocii constă în a nu avea decât o epistemologie.

realitatea. E un mod de a trezi o lume somnolentă şi de a o învia pentru spirit. Dar, dacă vrem să extindem şi să fundamentam raţional această noţiune de adevăr, dacă pretindem să descoperim astfel „esenţa" fiecărui obiect al cunoaşterii, înseamnă să restituim experienţei întreaga ei profunzime. Pentru un spirit absurd, lucrul e de neînţeles. Or, în atitudinea intenţionala se vădeşte tocmai această pendulare între modestie şi certitudine şi sclipirile schimbătoare ale gândirii fenomenologice vor ilustra cum nu se poate mai bine raţionamentul absurd.

Căci Husserl vorbeşte totodată de „esenţe extratempo-rale" pe care intenţia le scoate la iveală şi atunci ni se pare a-l auzi pe Platqn. Nu ni se mai explică toate lucrurile printr-unul singur, ci prin toate. Între aceste două atitudini, nu văd nicio diferenţă. Desigur, aceste idei sau aceste esenţe, pe care conştiinţa le „efectuează" după fiecare descriere, nu sunt încă socotitemodele perfecte. Dar se afirmă că ele sunt nemijlocit prezente în orice dat al percepţiei. Nu mai avem de-a face cu o singură idee care explică toţiâl, ci cu o infinitate de esenţe care emu un sens unei infinităţi de obiecte. Lumea devine imobilă, dar se luminează. Realismul platonician devine intuitiv, dar rămâne tot realism. Kierkegaard se pierdea în Dumnezeul său, Parmenide rostogolea gândirea în acel Unu. Aici, gândirea se cufundă într-un politeism abstract. Mai mult decât atât: halucinaţiile şi ficţiunile fac şi ele parte din „esenţele extratemporale. Înnoua lume a ideilor, categoria de centaur colaborează cu aceea, mai modestă, de metrou.

Pentru omul absurd, există un adevăr şi totodată o amărăciune

în această opinie, pur psihologică că toate chipurile lumii sunt privilegiate. A spune că totul e privilegiat înseamnă a spune că totul este echivalent. Dar aspectul metafizic al acestui adevăr îl duce atât de departe încât, printr-o reacţie elementară, el se simte poate mai aproape de Platon. I se spune, într-adevăr, că orice imagine presupune o esenţă în egală măsură privilegiată. În această lume ideală fără ierarhie, armata formala este alcătuită numai din generali. Fără îndoială, transcendenţa a fost eliminată. Dar, printr-o cotitură bruscă de gândire, se reintroduce în lume un fel de imanenţă fragmentară care restituie universului întreaga sa profunzime.

Să mă tem oare că am dus prea departe o temă manevrată cu mai multă prudentă de către creatorii săi? Mă mulţumesc să citez aceste afirmaţii ale lui Husserl, aparent paradoxale, dar riguros logice, (facă admitem cele arătate mai sus: „Ceea ce e adevărat e adevărat în mod absolut, în sine; adevărul e unul; identic cu el însuşi, oricare ar fi

fiinţele care-l percep, oameni, monştri, îngeri sau zei”. Astfel, Raţiunea triumfă şi se face auzită prin această voce. Ce poate însemna o asemenea afirmaţie într-o lume absurdă? Percepţia unui înger sau a unui zeu nu are sens pentru mine. Acest loc geometric unde raţiunea divină o ratifică pe a mea îmi este pentru totdeauna de neînţeles. Şi aici descopăr un salt şi, chiar dacă e făcut în abstract, el continuă să însemne pentru mine uitarea a tocmai ceea ce nu vreau să uit. Când, ceva mai departe, Husserl exclamă: „Dacă toate masele supuse atracţiei ar dispărea, legea atracţiei ar continua să existe, dar ea rămâne doar fără aplicaţie posibilă”, ştiu că mă aflu în faţa unei metafizici de consolare. Şi, dacă vreau să descopăr cotitura unde gândirea părăseşte calea evidenţei, nu-mi rămâne decât să recitesc raţionamentul paralel pe care Husserl îl face în legătură cu spiritul: „Dacă am putea contempla cu claritate legile exacte ale proceselor psihice, ele ni s-ar înfăţişa la fel de eterne şi de invariabile ca şi legile fundamentale ale ştiinţelor naturale teoretice. Deci ele ar fi valabile chiar dacă n-ar exista niciun proces psihic”. Chiar dacă spiritul n-ar exista, legile sale

ar exista totuşi! înţeleg atunci că Husserl pretinde să facă dintr-un adevăr psihologic o regulă raţională; după ce a negat puterea integrantă a raţiunii umane, face saltul, pe această cale ocolită, în Raţiunea eternă.

Tema husserliană a „universului concret” nu mă mai poate surprinde. De aici până la a mi se spune că nu toate esenţele sunt formale şi că există şi esenţe materiale, că primele sunt obiectul logicii şi ultimele ale ştiinţelor nu mai e decât o chestiune de definiţie. Abstractul, mi se spune, nu desemnează decât o parte neconsistentă prin ea însăşi a unui concret universal. Dar pendularea de care vorbeammai sus îmi îngăduie să lămuresc caracterul confuz al acestor termeni. Căci ea poate să însemne că obiectul concret al atenţiei mele, cerul acesta, răsfrângerile acestei ape pe poalele acestei haine, are în el însuşi acel prestigiu al realului pe care interesul meu îl izolează în această lume. Şi nu voi nega acest lucru. Dar ea poate să însemne şi că această haină e universală, are esenţa sa particulară şi suficientă, aparţine lumii formelor. Înţeleg atunci că a fost schimbată doar ordinea procesiunii. Această lume nu-şi mai are reflexul într-un univers superior, dar cerul de forme este figurat în mulţimea imaginilor acestui pământ. Pentru mine însă, nu s-a schimbat nimic. Nu regăsesc aici gustul concretului, sensul condiţiei umane, ci doar un intelectualism atât de nestăvilit încât generalizează însuşi concretul.

În zadar ne-am mira de paradoxul aparent care conduce gândirea la propria ei negarebe căile opuse ale raţiunii umilite şi ale raţiunii victorioase. De la Dumnezeul abstract al lui Husserl la Dumnezeul necruţător al lui Kierkegaard, distanţa nu-i atât de mare. Raţiunea şi iraţionalul duc spre aceeaşi învăţătură. Drumul nii înseamnă nimic, voinţa de a sosi e de-ajuns. Filosoful abstract şi filosoful religios pleacă de la acelaşi haos şi se susţin în aceeaşi spaimă. Esenţial însă este să explici. Nostalgia e mai puternică aici decât ştiinţa. E semnificativ că gândirea contemporană este una din cele mai pătrunse de o filosofie a nonsemnificaţiei lumii şi totodată una din cele mai torturate în ceea ce priveşte concluziile sale. Ea oscilează fără încetare între raţionalizarea extremă a realului ce duce la

fragmentarea acestuia în raţiuni-tipsi raţionalizarea sa extremă, care duce la divinizarea lui. Dar acest divorţ este numai aparent. E vorba de a reconcilia şi, în amândouă cazurile, saltul e de-ajuns. Se crede întotdeauna greşit că noţiunea de raţiune are sens unic. De fapt, oricât de riguros ar fi" în ambiţia sa, acest concept e la fel de mobil ca şi altele. Raţiunea are un chip uman, dar ea ştie să se întoarcă şi către divin. Încă de la Plotin, care primul a ştiut s-o concilieze cu climatul etern, a învăţat să se abată de la principiul ei cel mai scump, contradicţia, integrându-l pe cel mai ciudat, pe acela pe de-a-ntregul magic, al participării. Este un instrument al gândirii şi nu gândirea însăşi. Gândirea unui om este, înainte de orice, nostalgia sa.

Aşa cum a ştiut să liniştească melancolia plotiniană, raţiunea dă astăzi spaimei moderne putinţa de a se calma, oferindu-i decorurile familiare ale eternităţii. Spiritul absurd e mai puţin norocos. Pentru el, lumea nu-i nici chiar atât de raţionalăşi nici chiar atât de iraţională: ea nu-i decât absurdă. Pentru Husserl raţiunea numai are, în cele din urmă, limite. Absurdul, dimpotrivă, îi fixează limitele, de vreme ce

1 (a) în acea vreme, raţiunea trebuia să se adapteze sau să piară. Ea se adaptează. Odată cu Plotin, din logică devine estetică. Metafora înlocuieşte silogismul.

(B) De altminteri, aceasta nu este singura contribuţie a lui Plotin la fenomenologie. Aceeaşi atitudine este în întregime cuprinsă în ideea atât de scumpă gânditorului alexandrin că nu există numai ideea de om, ci şi ideea de Socrate.

136 *Albert Camus* ea este neputincioasă să-i calmeze spaima. Kierkegaard, pe de altă parte, afirmă că o singură limită e de-ajuns pentru a o nega. Dar absurdul nu merge atât de departe. Pentru el, această limită vizează doar ambiţiile raţiunii. Tema iraţionalului, aşa cum este ea concepută de existenţialişti, este aceea a raţiunii care se întunecă şi se eliberează" negându-se. Absurdul, în schimb, e raţiunea lucidă care-şi constată limitele.

La capătul acestui drum dificil, omul absurd îşi recunoaşte adevăratele sale raţiuni. Comparând exigenţa sa cea mai profundă cu ceea ce i se propune, el simte dintr-odată că alta e calea lui. În

universul lui Husserl lumea se clarifică şi acea sete de familiaritate care se află în inima omului devine inutilă. În apocalipsul lui Kierkegaard, dorinţa de claritate trebuie să renunţe la ea însăşi, dacă se vrea satisfăcută. Păcătui nu constă atât în a şti (sub acest raport toată lumea e nevinovată), cât în a dori să ştii. Este şi singurul păcat pe care omul absurd îl poate simţi ca însemnând culpabilitatea şi totodată nevinovăţia sa. I se propune un deznodământ în care toate contradicţiile trecute nu mai sunt decât jocuri polemice. Dar nu astfel le-a simţit el. Adevărul lor, acela de a nu fi niciodată satisfăcute, trebuie păstrat până la capăt Omul absurd refuză învăţătura.

Raţionamentul” meu vrea să rămână credincios evidenţei care i-a dat naştere. Această evidenţă e absurdul. E divorţul între spiritul care doreşte şi lumea care dezamăgeşte, nostalgia mea după unitate, acest univers dispersat şi contradicţia care le înlănţuie. Kierkegaard suprima nostalgia mea, iar Husserl pune ordine în univers. Nu asta aşteptam. Problema era de a trăi şi de a gândi în ciuda acestor sfâşieri, de a şti dacă trebuie să accepţi sau să refuzi. Nu poate fi vorba de a ascunde evidenţa, de a suprima absurdul negând unul din termenii ecuaţiei sale. Trebuie să ştim dacă se poate trăi astfel sau dacă logica ne obligă să murim. Nu mă interesează sinuciderea filosofică, ci sinuciderea pur şi simplu. Vreau s-o purific de conţinutul ei de emoţii şi să-i cunosc logica şi onestitatea. Orice altă poziţie presupune pentru spiritul ab-surd o escamotare şi o retragere a spiritului în faţa a ceea ce spiritul scoate la lumină. Husserl spune că se supune dorinţei de a se sustrage „deprinderii învederate de a trăi şi de a gândi în anumite condiţii de existenţă bine cunoscute şi comode”, dar saltul final ne restituie, în filosofia sa, eternitatea şi confortul ei. Saltul nu înseamnă o primejdie extremă, cum pretinde Kierkegaard. Dimpotrivă, primejdioasă e clipa subtilă care precede saltul. A şti să te menţii pe această muchie

de prăpastie, iată onestitatea; tot restul nu-i decât subterfugiu. Mai ştiu, de asemenea, că nicicând neputinţa n-a inspirat Icorduri mai emoţionante ca acelea ale gândirii lui Kierkegaard. Dar, dacă neputinţa

îşi are locul său în peisajele indiferente ale istoriei, ea nu are ce căuta într-un raţionament a cărui intransigenţă ne este acum cunoscută.

LIBERTATEA ABSURDĂ

Principalul a fost făcut. Deţin acum câteva evidenţe la care nu pot renunţa. Pentru mine are însemnătate ceea ce ştiu, ceea ce e sigur, ceea ce nu pot nega, ceea ce nu pot nesocoti. Pot să neg totul în legătură cu acea parte din mine însumi care trăieşte din nostalgii incerte, în afară de această dorinţă de unitate, de această sete de a afla o soluţie, de această exigenţă de claritate şi de coeziune. Pot să contest totul în această lume care mă înconjoară, mă loveşte sau mă înalţă, în afară de acest haos, de hazardul-rege şi de divina echivalenţă născută din anarhie. Nu ştiu dacă lumea are un sens care o depăşeşte. Dar ştiu că eu nu cunosc acest sens şi că-mi este cu neputinţă pentru moment să-l cunosc. Ce înseamnă pentru mine 6 semnificaţie în afara condiţiei mele de om? Nu pot înţelege decât în termeni umani. Nu înţeleg decât ceea ce ating, ceea ce îmi rezistă. Şi mai ştiu că nu pot pune de acord aceste două certitudini: setea mea de absolut şi de unitate şi ireductibilitatea acestei lumi la un principiu raţional şi rezonabil. Ce alt adevăr mai pot recunoaşte fără să mint, fără să fac apel la o speranţă pe care nu o am şi care nu înseamnă nimic în limitele condiţiei mele?

Dacă aş fi copac printre copaci, pisică printre animale, viaţa aceasta ar avea un sens sau mai curând problema nu s-ar mai pune, căci aş face parte din această lume. *Aş fi* această lume căreia mă împotrivesc acum cu toată conştiinţa mea şi prin întreaga mea exigenţă de apropiere. Tocmai această raţiune atât de derizorie mă opune întregii creaţiuni. Iată de ce n-o pot nega dintr-o trăsătură de condei. Trebuie, aşadar, să menţin ceea ce cred adevărat. Trebuie să susţin, chiar împotriva mea, ceea ce îmi apare atât de evident. Căci fondul conflictului, al divorţului între lume şi spiritul uman, constă tocmai în faptul că sunt conştient de el. Dacă vreau, aşadar, să-l menţin, nu o pot face decât printr-o conştiinţă perpetuă, mereu reînnoită, mereu încordată. Iată ce trebuie să reţin pentru moment. În această clipă, absurdul, atât de evident şi totodată atât de greu de cucerit, intră în viaţa unui om.

fegăsindu-și patria. Spiritul mai poate încă părăsi calea ştiută şi anevoioasă a efortului lucid Calea aceasta duce acum fu viaţa cotidiană, în lumea anonimatului, dar omul se întoarce aici cu întreaga sa revoltă şi clarviziune. S-a dezvăţat să mai spere. Infernul prezentului este, în sfârşit, împărăţia sa. Toate problemele devin din nou tăioase. Evidenţa abstractă se retrage în faţa lirismului formelor şi al culorilor. Conflictele spirituale capătă trup, întorcându-se în adăpostul mizerabil şi magnific al inimii omeneşti. Niciunul nu e soluţionat. Dar toate sunt transfigurate. Vom muri, vom scăpa făcând saltul, vom zidi o casă de idei şi de forme pe măsura noastră sau, dimpotrivă, vom susţine rămăşagul sfâşietor şi minunat al absurdului? Să facem, în această privinţă, un ultim efort spre a trage toate consecinţele. Trupul, iubirea, creaţia, acţiunea, nobleţea umană îşi vor regăsi atunci locul în această lume fără sens. Omul va afla, în sfârşit, aici vinul absurdului şi pâinea indiferenţei, din care se hrăneşte măreţia lui.

Să insistăm din nou asupra metodei: important e să perseverezi. Ajuns într-un anume moment al drumului, omul absurd este solicitat. Istoria nu duce lipsă nici de religie, nici de profeţi, chiar fără Dumnezeu. I se cere să facă saltul. El nu poate răspunde decât că nu înţelege bine, că lucrul nu este evident; căci nu vrea să facă decât ceea ce înţelege bine. I se spune că săvârşeşte păcatul orgoliului, dar omul absurd nu înţelege noţiunea de păcat; că la capătul drumului îl aşteaptă poate Infernul, dar el nu are destulă imaginaţie spre a-şi înfăţişa acest ciudat viitor; că pierde nemurirea, dar aceasta îi pare fără însemnătate. I se cere să-şi recunoască vina. Dar el se simte nevinovat. De fapt, nu simte decât un singur lucru: ireparabila sa nevinovăţie. Ea îi îngăduie totul. De aceea, nu-şi pretinde sieşi decât să trăiască *numai* cu ceea ce ştie, să se împace cu ceea ce este şi să nu recurgă la nimic nesigur. I se răspunde că nimic nu-i sigur. Dar iată cel puţin o certitudine. O va privi în faţă: vrea să ştie dacă e cu putinţă să trăiască fără chemare.

Pot aborda acum noţiunea de sinucidere. Din cele arătate, s-a văzut ce soluţiei se poate da. Ajunşi aici, problema este inversată. Până

– acum, important era să ştim dacă viaţa, pentru a fi trăită, trebuie să aibă un sens. Acum, dimpotrivă, apare limpede că ea va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun sens. A trăi o experienţă, un destin.

Înseamnă a-l accepta în întregimea lui. Or, nu vom trăi acest destin, ştiindu-l absurd, dacă nu vom face totul pentru a menţine absurdul revelat de conştiinţă. A nega unul din termenii opoziţiei prin care acesta trăieşte înseamnă a i te sustrage. A aboli revolta conştientă înseamnă a eluda problema. Tema revoluţiei permanente se mută astfel pe planul experienţei individuale. A trăi înseamnă a face să trăiască absurdul. A-l face să trăiască înseamnă, înainte de orice, a-l privi. Spre deosebire de Euridice, absurdul nu moare decât când îţi întorci faţa de la el. Astfel, una din puţinele poziţii filosofice coerente este revolta. Ea este o confruntare perpetuă a omului și a propriei sale ignorante. Este exigenţa unei imposibile transparenţe. Ea pune lumea sub semnul întrebării clipă de clipă. După cum primejdia îi oferă omului prilejul de neînlocuit de a capta experienţa, tot astfel revolta metafizică extinde conştiinţa de-a lungul întregii experienţe. Ea este prezenţa constantă a omului în faţa lui însuşi. Nu este aspiraţie, căcie lipsită de speranţă. Această revoltă nu-i decât certitudinea unui destin copleşitor, dar fără resemnarea care ar trebui s-o întovărăşească.

Aici se vede cât de mult se îndepărtează experienţa absurdă de sinucidere. S-ar putea crede că sinuciderea urmează revoltei. E inexact. Căci ea nu reprezintă concluzia logică a revoltei. Sinuciderea este exact contrariul revoltei, prin consimţământul pe care-l presupune. Sinuciderea, ca și saltul, este acceptarea la limita ei. Totul a fost consumat, omul reintră în istoria sa esenţială. El îşi descoperă viitorul, unicul și înspăimântătorul său viitor, şi se aruncă într-însul. În felul ei, sinuciderea rezolvă absurdul. îl târăşte cu sine în aceeaşi moarte. Dar eu ştiu că, pentru a se menţine, absurdul nu se poate rezolva. El se sustrage sinuciderii, în măsura în care este conştiinţa şi totodată refuzul morţii. Este, la extrema limită a ultimului gând al condamnatului la moarte, şiretul de pantofi pe care, în ciuda a toate,

acesta îl zăreşte la câţiva metri, în chiar clipa căderii sale ameţitoare. Căci contrariul sinucigaşului este condamnatul la moarte.

Această revoltă dă vieţii întregul său preţ. Manifestată de-a lungul unei întregi existenţe, ea îi restituie măreţia. Pentru un om care vrea să vadă, nu există spectacol mai frumos decât cel al inteligenţei în luptă cu o realitate care o depăşeşte. Spectacolul orgoliului uman este inegalabil-Toate încercările de a-l deprecia rămân zadarnice. Această disciplină pe care spiritul şi-o dictează sie însuşi, această voinţă pe care singur şi-a făurit-o, această confruntare are în ea ceva puternic şi ciudat. A sărăci o realitate a cărei inu-manitate face măreţia omului înseamnă a-l sărăci şi pe acesta, înţeleg atunci de ce doctrinele care-mi explică totul, în acelaşi timp mă slăbesc. Ele mă descarcă de povara propriei mele vieţi, pe care totuşi trebuie s-o port singur. Ajuns la această cotitură, nu pot concepe ca o metafizică sceptică să se alieze cu o morală a renunţării.

Conştiinţa şi revolta sunt refuzuri contrare renunţării. Dimpotrivă, le însufleţeşte tot ce-i ireductibil şi pasionat într-o inimă omenească. Trebuie să murim neîmpăcaţi şi nu de bunăvoie. Sinuciderea este o ignorare. Omului absurd nu-i rămâne decât să epuizeze totul şi să se epuizeze. Absurdul este încordarea lui extremă, aceea pe care o menţine neîncetat printr-un efort solitar, căci el ştie că prin conştiinţa şi prin revolta sa de fiecare zi depune mărturie despre singurul său adevăr: sfidarea. Iată prima consecinţă.

Dacă mă menţin pe poziţia pe care m-am fixat şi care constă din a trage toate consecinţele (şi nimic altceva) pe care le presupune descoperirea unei noţiuni, mă aflu înaintea unui al doilea paradox. Dacă rămân fidel acestei metode, nu mai sunt deloc preocupat de problema libertăţii metafizice. Nu mă mai interesează să ştiu dacă omul este liber. Nu pot simţi decât propria mea libertate. Despre ea nu pot avea noţiuni generale, ci doar câteva vederi clare. Problema „libertăţii în sine” nu are sens. Căci ea este legată în cu totul alt chip de aceea a lui Dumnezeu. Ca să ştim dacă omul este liber trebuie să ştim dacă el poate avea un stăpân. Absurditatea particulară a acestei probleme vine din faptul că însăşi noţiunea care face cu putinţă

problema libertăţii îi retrage în acelaşi timp întregul său înţeles. Căci în faţa lui Dumnezeu nu se pune atât problema libertăţii cât problema răului. E cunoscută alternativa: sau nu suntem liberi, şi Dumnezeu cel atotputernic este responsabil pentru răul din lume, sau suntem liberi şi responsabili, dar atunci Dumnezeu nu mai este atotputernic. Toate subtilităţile unor şcoli de gândire n-au schimbat câtuşi de puţin caracterul definitiv al acestui paradox.

De aceea, nu mă pot pierde în exaltarea sau în simpla definire a unei noţiuni care îmi scapă şi care-şi pierde înţelesul din clipa în care depăşeşte limitele experienţei mele indivi

duale. Nu pot înţelege în ce poate consta o libertate care mi-ar fi dată de către 6 fiinţă superioară. Am pierdut simţul ierarhiei. Nu pot avea despre libertate decât concepţia prizonierului sau a individului modern în cadrul statului. Singura pe care o cunosc este libertatea de spirit şi de acţiune. Or, dacă absurdul îmi anihilează toate şansele de libertate eternă, în schimb el îmi redă şi îmi exaltă libertatea de acţiune. Privaţiunea de speranţă şi de viitor înseamnă o creştere a disponibilităţii omului.

Înainte de a întâlni absurdul, omul cotidian trăieşte cu un scop, cu grija viitorului sau cu grija de a se justifica (nu are importanţă faţă de cine sau de ce). El îşi evaluează şansele, se bizuie pe ceea ce va fi mai târziu, pe pensie sau pemunca fiilor lui. Mai crede că-şi poate orândui viaţa după voia lui. De fapt, acţionează ca şi cum ar fi liber, chiar dacă toate faptele nu fac decât să contrazică această libertate. După ce a descoperit absurdul, totul e zdruncinat din temelii. Ideea că „sunt”, felul meu de a acţiona ca şi cum totul ar avea un sens (chiar dacă, uneori, spun că nimic nu are sens) sunt dezminţite ameţitor de absurditatea unei morţi posibile. A te gândi la ziua de mâine, a-ţi fixa un scop, a avea preferinţe, toate presupun credinţa în libertate, chiar dacă uneori îţi dai seama că nu o ai. Dar, în acea clipă, ştiu bine că acea libertate superioară, acea libertate de *a fi*, singura pe care se poate întemeia un adevăr, nu există. Moartea se află aici, ca unică realitate.

După ea, jocul s-a încheiat. Nu sunt liber nici pentru că mă perpetuez, ci sclav, şi mai cu seamă sclav fără speranţa unei revoluţii eterne, lipsit de arma dispreţului. Şi cine poate rămâne sclav fără revoluţie şi fără dispreţ? Ce libertate poate exista în deplinul ei înţeles fără certitudinea eternităţii?

Dar, în acelaşi timp, omul absurd înţelege că până atunci fusese legat de acel postulat al libertăţii din a cărui iluzie trăia. Într-un anumit sens, aceasta îl stânjenea. În măsura în care îşi imagina că viaţa sa are un scop, se conforma exigenţelor acelui scop care trebuia atins şi devenea sclavul propriei lui libertăţi. Astfel, nu voi mai putea acţiona altminteri decât în calitate de tată de familie (sau de inginer sau de conducător de popoare, sau de funcţionar la P.T.T.), calitate către care aspir. Cred că pot alege să fiu asta, mai curând decât altceva. O cred în mod inconştient, e adevărat. Dar îmi sprijin în acelaşi timp postulatul pe credinţa celor din jur, pe prejudecăţile mediului meu uman (ceilalţi sunt atât de siguri că sunt liberi şi buna lor dispoziţie e atât de molipsitoare!). Oricât de departe ne-am ţine de orice prejudecăţi, morale sau sociale, tot ne lăsăm în parte influenţaţi, ba chiar, întrucât priveşte cele mai bune din ele (căci există prejudecăţi bune şi prejudecăţi rele), ne conformăm lor prin întreaga noastră viaţă. Astfel, omul absurd înţelege că nu era cu adevărat liber. Pentru a fi mai limpede, înmăsura în care sper, în măsura în care sunt în căutarea unui adevăr propriu mie, a unui mod de a fi sau de a crea, în sfârşit, în măsura în care îmi orânduiesc existenţa, dovedind prin asta că admit că are un sens, îmi creez tot atâtea bariere între care îmi închid viaţa. Fac ca atâţia alţi funcţionari ai minţii şi ai inimii care nu-mi inspiră decât silă şi care, după cum îmi dau bine seama acum, nu fac altceva decât să ia în serios libertatea omului.

Absurdul mă lămureşte în privinţa aceasta: nu există un mâine. Iată, de acum înainte, raţiunea libertăţii mele profunde. Voi face aici două comparaţii. Misticii află mai întâi o libertate în dăruirea de sine. Nimicindu-se întru Dumnezeul lor, urmându-i poruncile, devin la rândul lor, în adâncul inimii, liberi. În sclavia liber consimţită, ei află o independenţă profundă. Dar ce înseamnă această libertate? Putem

spune mai cu seamă că se *simt* liberi faţă de ei înşişi şi nu atât liberi, cât, mai ales, liberaţi. Tot astfel, întors cu totul înspre moarte (considerată aici drept absurditatea cea mai evidentă), omul absurd se simte eliberat de tot ceea ce nu este atenţie pasionată care cristalizează în el. El gustă o anumită libertate faţă de regulile comune. Vedem aici că temele iniţiale ale filosofiei existenţialiste îşi păstrează întreaga valoare. Trezirea la conştiinţă, evadarea din somnul cotidian reprezintă primele demersuri ale libertăţii absurde. Vizată însă este *învăţătura* existenţialistă şi, odată cu ea, acel salt spiritual care, în fond, se sustrage conştiinţei. Tot astfel (e a doua mea comparaţie), sclavii din antichitate nu-şi aparţineau. Dar ei cunoşteau libertatea de a nu se simţi responsabili. Şi moartea are mâini patriciene care strivesc, dar care eliberează.

În faptul de a te pierde în această certitudine fără margini, de a te simţi îndeajuns de străin de propria ta viaţă ca s-o

1 E vorba aici de o comparaţie de fapt şi nu de o apologie a umilinţei. Omul absurd este contrariul omului împăcat.

 poţi spori şi străbate fără miopia amantului există principiul unei eliberări. Această nouă independenţă are un sfârşit, ca orice libertate de acţiune. Nu emite un cec pentru eternitate. Dar înlocuieşte iluziile *libertăţii*, care se opreau toate în faţa morţii. Divina disponibilitate a condamnatului la moarte în faţa căruia se deschid porţile închisorii într-o anume zi în zori, indiferenţa sa de necrezut faţă de toate, în afară de flacăra pură a vieţii, moartea şi absurdul sunt aici, e lesne de văzut, principiilesingurei libertăţi raţionale: aceea pe care o inimă omenească o poate simţi şitrăi! Iată a doua consecinţă. Omul absurd întrevede astfel un univers fierbinte şi îngheţat, transparent şi limitat, în care nimic nu-i cu putinţă dar totul este dat, după care urmează prăbuşirea şi neantul. El poate atunci hotărî să accepte a trăi într-un asemenea univers şi să-şi tragă de aici puterea, refuzul de a spera şi mărturia încăpăţânată a unei vieţi fără consolare.

Dar ce înseamnă viaţa într-un asemenea univers? Nimic altceva, pentru moment, decât indiferenţă faţă de viitor şi pasiunea de a epuiza

tot ce e dat. Credinţa într-un sens al vieţii presupune întotdeauna o scară a valorilor, o alegere, preferinţe. Credinţa în absurd, conform definiţiei noastre, ne învaţă contrariul. Merită să ne oprim puţin aici.

Singurul lucru ce mă interesează este să ştiu dacă se poate trăi fără apel. Vreau să rămân între aceste limite. Pot să mă împac cu acest chip al vieţii care-mi este dat? Or, în faţa acestei preocupări speciale, a crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experienţelor prin cantitatea lor. Dacă mă conving că această viaţă nu are alt chip decât cel al absurdului, dacă simt că echilibrul său constă în această perpetuă opoziţie între revolta mea conştientă şi întunericul în care ea se zbate, dacă admit că libertatea mea n-are sens decât în raport cu destinul ei limitat, atunci trebuie să spun că important nu e să trăieşti în felul cel mai bun, ci cât mai mult. Nu am a mă întreba dacă un lucru e vulgar sau dezgustător, elegant sau regretabil. O dată pentru totdeauna, în cazul de faţă judecăţile de valoare sunt înlăturate şi înlocuite cu judecăţi de fapt. Trebuie doar să trag concluziile a ceea ce pot să văd, fără a risca vreodată vreo ipoteză. Presupunând că nu-i onest să trăieşti astfel, adevărata onestitate mi-ar impune să nu fiu onest.

A trăi cât mai mult; în sensul obişnuit al cuvântului, această regulă de viaţă nu înseamnă nimic. Trebuie, aşadar, să-i precizăm înţelesul. Mai întâi, se pare că noţiunea de cantitate n-a fost aprofundată îndeajuns. Căci ea poate da socoteală de o bună parte a experienţei umane. Morala unui om, scara sa de valori n-au sens decâtorin cantitatea şi varietatea experienţelor ce i-a fost dat să acumuleze. Or, condiţiile vieţii moderne impun majorităţii oamenilor aceeaşi cantitate de experienţă şi deci aceeaşi experienţă profundă. Desigur, trebuie să ţinem seama şi de aportul spontan al individului, de ceea ce, în el, este „dat”. Dar acesta este un lucru pe care nu sunt în măsură să-l judec şi, încă o dată, regula mea în cazul de faţă cere să mă limitez la evidenţa imediată. Văd atunci că acel caracter propriu unei morale comune rezidă mai puţin în importanţa ideală a principiilor care o însufleţesc, cât în norma unei experienţe pe care e cu putinţă s-o masori. Forţând puţin lucrurile, putem spune că grecii aveau morala

timpului lor liber, în vreme ce noi o avem pe aceea a zilei de lucru de opt ore. Dar mulţi oameni, şi dintre cei mai tragici, ne fac să bănuim că o experienţă mai îndelungată modifică acest tablou al valorilor. Datorită lor ni-l putem închipui pe acel aventurier al cotidianului care, numai prin cantitatea experienţelor sale, ar bate toate recordurile (întrebuinţez anume acest termen sportiv) şi şi-ar câştiga astfel propria sa morală. Să lăsăm totuşi deoparte romantismele şi să ne mulţumim a ne întreba ce poate însemna această atitudine pentru un om hotărât să-şi ţină rămăşagul şi să respecte cu stricteţe ceea ce el socoteşte a fi regula jocului.

Abate toate recordurile înseamnă, mai presus de orice, a fi în faţa lumii cât mai des cu putinţă. Cum poţi face însă asta fără contradicţii şi fără jocuri de cuvinte? Căci, pe de o parte, absurdul ne învaţă că toate experienţele sunt indiferente şi, pe de alta, el neîndeamnă la cea mai mare cantitate de experienţă. Cum să nu faci atunci ca atâţia dintre acei ca

1 Cantitatea face uneori calitatea. Dacă e să cred în ultimele precizări ale teoriei ştiinţifice, întreaga materie este constituită din centri de energie. Cantitatea lor mai mult sau mai puţin mare face ca specificitatea ei să fie n-ai mult sau mai puţin particulară. Un miliard de ioni diferă de un ion nu turnai prin cantitate, ci şi prin calitate. Analogia e uşor de găsit în experienţa umană.

meni de care vorbeam mai sus, cum să nu alegi forma de viaţă care te pune în prezenţa a cât mai multă materie umană, introducând astfel o scară *se* valori pe care, pe de o parte, pretinzi c-o respingi?

Răspunsul ni-l dă tot absurdul şi viaţa lui contradictorie. Căci greşeala constă în a gândi că această cantitate de experienţă depinde de împrejurările vieţii noastre, când ea nu depinde decât de noi. În acest caz, trebuie să fim simplişti. Unor oameni trăind acelaşi număr de ani, lumea le oferă întotdeauna aceeaşi sumă de experienţe. Important este să fim conştienţi de acest lucru. A-ţi simţideplin viaţa, revolta, libertatea, înseamnă a trăi cât mai mult cu putinţă. Acolo unde

domneşte luciditatea, scara valorilor devine inutilă. Să fim şi mai simplişti încă. Să spunem că singurul obstacol, singurul eşec constă în moartea prematură. Universul sugerat aici nu trăieşte decât prin opoziţie cu această constantă excepţie pe care o reprezintă moartea. De aceea nicio profunzime, nicio emoţie, nicio pasiune şi niciun sacrificiu n-ar putea face ca în ochii omului absurd (chiar dacă el ar dori asta) o viaţă conştientă de patruzeci de ani şi o luciditate manifestată timp de şaizeci de ani să fie deopotrivă. Nebunia şi moartea sunt iremediabilele sale. Omul nu înţelege. Absurdul şi surplusul de viaţă pe care el îl comportă *nu depind, aşadar, de voinţa omului*, ci de contrariul acesteia, adică de moarte. Cântărindu-ne bine cuvintele, vom spune că e vorba aici numai de o chestiune de şansă. Trebuie să ştim să consimţim la aceasta. Douăzeci de ani de viaţă şi de experienţe nu vor mai putea fi înlocuiţi prin nimic, niciodată.

Printr-o ciudată inconsecvenţă la o rasă atât de înţeleaptă, grecii socoteau că oamenii care mor tineri au fost iubiţi de zei. Dar aceasta nu-i adevărat decât dacă admitem că a intra în lumea derizorie a zeilor înseamnă a pierde pentru totdeauna cea mai curată din bucurii, aceea de a simţi, şi anume de a simţi pe acest pământ. Idealul omului absurd

1 Se poate face aceeaşi observaţie cu privire la o noţiune atât de diferită ca aceea a ideii neantului. Ea nu adaugă şi nici nu suprimă nimic din real. În experienţa psihologică a neantului, propriul nostru neant îşi capătă cu adevărat sensul când consideră ceea ce se va întâmpla peste două mii de ani. Sub unul din aspectele sale, neantul este făcut tocmai din suma de vieţi viitoare care nu vor fi ale noastre.

2 Voinţa nu este, în cazul de faţă, decât agentul; ea tinde să menţină conştiinţa. Ea oferă o disciplină de viaţă, fapt apreciabil.

este prezentul şi succesiunea prezenturilor prin faţa unui suflet clipă de clipă conştient. Dar cuvântul ideal are aici un sunet fals. Căci nu-i vorba nici măcar de o vocaţie, ci doar de a treia consecinţă a raţionamentului său. Izvorâtă dintr-o conştiinţă înspăimântată de inuman, meditaţia asupra absurdului se întoarce, la capătul itinerarului său, în chiar miezul flăcărilor pătimaşe ale revoltei umane.

Absurdul are astfel pentru mine trei consecinţe: revolta,

libertatea şi pasiunea mea. Prin simplul joc al conştiinţei, transform în regulă de viaţă ceea ce era invitaţie la moarte şi refuz sinuciderea. Cunosc, fără îndoială, surda rezonanţă care străbate asemenea zile. Dar cu un cuvânt am spus totul: e necesară. Când Nietzsche scrie: „Apare limpede că principalul lucru în cer şi pe pământ este *a te supune*, vreme îndelungată şi în aceeaşi direcţie: cu timpul rezultă de aici ceva pentru care merită să trăieşti pe acest pământ, ca, de pildă, virtutea, arta, muzica, dansul, raţiunea, spiritul, ceva care transfigurează, ceva rafinat, nebunesc sau divin”, el ilustrează regula unei morale de mare clasă; dar, totodată, arată şi drumul pe care trebuie să meargă omul absurd. A te supune flăcării, iată lucrul cel mai uşor şi, în acelaşi timp, cel mai greu. E bine totuşi ca omul, măsurându-şi puterile cu dificultatea, să se judece uneori. Numai el o poate face.

„Rugăciunea, spune Alain, este gândirea peste care a coborât noaptea”. „Dar spiritul trebuie să întâlnească noaptea”, răspund misticii şi existenţialiştii. Desigur, dar nu acea noapte care se naşte sub ochii închişi ai omului şi numai prin voinţa lui – noapte întunecată şi zăvorâtă, pe care spiritul o iscă spre a se pierde în ea. Dacă trebuie să întâlnească noaptea, să fie mai curând acea noapte a disperării care rămâne lucidă, noapte polară, veghe a minţii, în care va răsări poate lumina albă şi intactă care desenează fiecare obiect la flacăra intelii Lucrul cel mai important este coerenţa. Plecăm aici de la un consimţământ faţă de lume. Dar gândirea orientală ne învaţă că putem depune acelaşi efort de logică alegând împotriva lumii. Această atitudine e la fel de legitimă şi ea fixează atât perspectiva, cât şi limitele eseului de faţă. Dar, când negarea lumii se exercită cu aceeaşi rigoare, se ajunge adesea (în unele şcoli *vedanta*) la rezultate asemănătoare în ceea ce priveşte, de pildă, indiferenţa faţă de operă. Într-o carte de o mare importanţă, *Le Choix*, Jean Grenier întemeiază, sprijinit pe o astfel de atitudine, o adevărată „filosofie a indiferenţei”.

 genţei. Pe această treaptă, echivalenţa se întâlneşte cu înţelegerea pasionată. Atuna problema de a judeca saltul existenţial nici nu se mai pune. El îşi reia locul în fresca seculară a

atitudinilor umane. Pentru spectatorul conştient, acest salt este tot absurd. În măsura în care crede că rezolvă paradoxul, el îi restituie de fapt pe de-a-nâregul. Iată şi de ce e emoţionant. Astfel, toate îşi reiau vechiul loc, iar lumea absurdă renaşte în deplina ei splendoare şi diversitate.

Dar nu e bine să ne oprim aici şi e greu să ne mulţumim cu un singur fel de a vedea, privându-ne de contradicţie, cea mai subtilă poate dintre toate forţele spiritului. Cele de mai sus definesc doar un fel de a gândi. E timpul, acum, să trăim.

OMUL ABSURD

Dacă Stavroghin crede, el nu crede că crede.

Dacă nu crede, nu crede că nu crede.

DOSTOIEVSKI (*Demonii*)

„Domeniul meu, spune Goethe, e timpul”. Iată, într-adevăr, cuvântul prin excelenţă absurd. Căci cine este omul absurd? Acela care, fără a nega eternitatea, nu face nimic pentru ea. Nu pentru că n-ar cunoaşte nostalgia; dar îi preferă propriul său curaj şi propria sa judecată. Primul îl învaţă să trăiască fără apel şi să se mulţumească cu ceea ce are, a doua îi arată limitele. Sigur de libertatea sa mărginită în timp, de revolta sa fără viitor şi de conştiinţa sa pieritoare, el îşi urmează aventura în timpulvieţii sale. Aici este domeniul lui, aici acţiunea lui pe care o sustrage oricărei alte judecăţi în afară de aşa. O viaţă mai înaltă nu poate însemna pentru el o altă viaţă. Ar fi un lucru lipsit de onestitate. Şi nici măcar nu mă refer aici la acea eternitate derizorie numită posteritate. Doamna Roland i s-a încredinţat. Această imprudenţă şi-a primit lecţia. Posteritatea citează adesea fraza doamnei koland, dar uită să-şi spună părerea. Doamna Roland îi este indiferentă posterităţii.

Nu încercăm să facem aici o dizertaţie asupra moralei. Am văzut oameni cu puternice convingeri morale făcând lucruri rele şi constat în fiecare zi că onestitatea nu are nevoie de reguli. Omul absurd nu poate admite decât o singură morală, aceea care nu se desparte de Dumnezeu: aceea care se dictează. Dar el trăieşte în afara acestui Dumnezeu. Cât priveşte celelalte morale (includ aici şi imoralismul),

omul absurd nu vede în ele decât justificări şi el n-are nimic de justificat. Plec aici de la principiul nevinovăţiei sale.

Această nevinovăţie e de temut. „Totul e îngăduit”, exclamă Ivan Karamazov. Şi în aceste cuvinte presimţim absurdul. Dar cu condiţia dea nu le înţelege în chip vulgar. Nu ştiu dacă lucrul a fost remarcat; nu e vorba de un strigăt de eliberare şi de bucurie, ci de o constatare amară. Certitudinea existenţei unui Dumnezeu care ar da sens vieţii e cu mult mai atrăgătoare decât puterea nepedepsită de a face răul. Alegerea n-ar fi grea. Dar nu există posibilitatea alegerii

152 *Albert Camus* şi aici începe amărăciunea. Absurdul nu eliberează, ci leagă, fel nu autorizează toate actele. Totul e îngăduit nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecinţele actelor noastre să fie echivalente. El nu recomandă crimaar fi pueril –, dar îi restituie remuşcării inutilitatea. Tot astfel, dacă toate experienţele sunt indiferente, experienţa datoriei este la fel de legitimă ca oricare alta. Poţi fi virtuos din capriciu.

Toate moralele sunt întemeiate pe ideea că un act are consecinţe care-l legitimează sau îi anulează. Un spirit pătruns de ideea absurdului socoteşte numai că aceste urmări trebuie privite cu seninătate. El este gata să plătească. Altfel spus, dacă pentru el poate să existe responsabilitate, în schimb nu există vinovăţie. Cel mult, va consimţi să se folosească de experienţa sa trecută spre a-şi întemeia pe ea actele sale viitoare. Timpul va trăi din timp şi viaţa va sluji vieţii. În acest domeniu mărginit şi totodată atât de bogat al posibilului, totul în el însuși, în afară de luciditate, îi pare imprevizibil. Ce regulă s-ar putea oare naşte din această ordine iraţională? Singurul adevăr care-i poate părea instructiv nu-i un adevăr categoric; el prinde viaţă şi se desfăşoară în oameni. La capătul raţionamentului său, spiritul absurd poate deci căuta nu reguli etice, ci ilustrări şi suflul unor vieţi omeneşti. Cele câteva imagini care urmează sunt de acest fel. Ele urmăresc raţionamentul absurd, dăruindu-i atitudinea lui proprie şi căldura lor.

Mai e nevoie să dezvolt ideea că un exemplu nu e neapărat un exemplu de urmat (şi aceasta şi mai puţin încă, dacă mai e cu putinţă, în lumea absurdului) şi că aceste ilustrări nu pretind a fi şi tot atâtea

modele? Nu numai pentru că, pentru a le urma, îţi mai trebuie şi vocaţie, dar te faci şi ridicol dacă, păstrând proporţiile, ajungi, citindu-l pe Rousseau, la concluzia că trebuie să-l mergi în patru labe, iar pe Nietzsche, că se cuvine să-ţi brutalizezi mama. „Trebuie să fim absurzi, scrie un autor modern, dar nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi”. Atitudinile de care va fi vorba nu-şi pot căpăta întregul înţeles decât în măsura în care se ţine seama de contrariul lor. Un slujbaş la poştă este egalul unui cuceritor, dacă amândoi au aceeaşi conştiinţă. Toate experienţele sunt indiferente din acest punct de vedere. Există doar experienţe care-l slujesc şi altele care-l deservesc pe om. îl slujesc dacă este conştient. Dacă nu, lucrul nu mai are importanţă; nu împrejurările sunt răspunzătoare de înfrângerile unui om, ci el însuşi.

Voi alege doar oameni care nu tind decât să se epuizeze sau despre care am conştiinţa că se epuizează. Atât şi nimic mai mult. Nu vreau să vorbesc pentru moment decât de o lume în care gândurile, ca şi vieţile, n-au viitor. Tot ceea ce-l face pe om să muncească şi să se zbucіume se foloseşte de speranţă. Singura gândire care nu minte este, aşadar, gândirea sterilă. În lumea absurdă, valoarea unei noţiuni sau a unei vieţi se măsoară după gradul ei de sterilitate.

DONJUANISMUL

Dacă ar fi de-ajuns să iubim, lucrurile ar fi prea simple. Dar, cu cât iubim mai mult, cu atât se întăreşte şi absurdul. Nu din lipsă de dragoste aleargă Don Juan din femeie în femeie. E ridicol să ni-l închipuim ca pe un iluminat pornit în căutarea dragostei totale. Tocmai pentru că iubeşte femeile cu aceeaşi înflăcărare şi, de fiecare dată, cu întreaga lui fiinţă, simte nevoia să repete această dăruire şi această adâncire. De aici şi speranţa fiecăreia de a-i da ceea ce niciuna nu i-a mai dat. Dar, de fiecare dată, femeile se înşală adânc şi izbutesc doar să-l facă să simtă nevoia acelei re” petiţii. „În sfârşit, exclamă una dintre ele, ţi-am dăruit dragostea!” De ce să ne mirăm când Don Juan îi răspunde râzând: „În sfârşit? Nu, ci doar o dată mai mult”. De ce să trebuiască oare să iubim rar, pentru a iubi mult?

Don Juan e trist? Lucrul nu e verosimil. Abia de e nevoie să fac

apel la cronică. Râsul lui, insolenta triumfătoare, elanul lui şi gustul pentru teatru, toate sunt limpezi şi pline de veselie. Orice fiinţă sănătoasă tinde să se înmulţească. Tot astfel şi Don Juan. Mai mult decât atât, cei trişti au două pricini de tristeţe: ignoranţa sau speranţa. Don Juan ştie şi nu speră. El seamănă cu acei artişti care îşi cunosc limitele, nu le depăşesc niciodată şi care, în acel precar interval în care stăpâneşte spiritul lor, vădesc uşurinţa minunată a marilor maeştri. Geniul nu-i decât inteligenţa care-şi cunoaşte hotarele! Până la hotarul morţii fizice, Don Juan ignoră tristeţea. Din clipa în care ştie, fâsul lui izbucneşte făcând ca totul să-i fie iertat. A fost trist pe vremea când spera. Astăzi, regăseşte pe buzele acestei femei gustul amar şi întăritor al ştiinţei unice. Amar? Abia acea imperfecţie necesară fără de care n-am şti că suntem fericiţi.

Ar fi omare greşeală dacă am încerca să vedem în Don Juan un om hrănit cu învăţătura Eclesiastului. Căci pentru el nimic nu mai e zădărnicie, în afară de speranţa într-o altă viaţă. Dovadă că o pune în joc împotriva cerului însuşi. Nu vom întâlni la el regretul de a-şi fi irosit dorinţa în desfătare, loc comun al neputinţei. El i se potriveşte lui Faust, care a crezut îndeajuns de mult în Dumnezeu spre a se vinde diavo – *MITUL LUI SISIF* 155

lului Pentru Don Juan, lucrurile sunt mai simple. „Burladorul" lui Molina răspunde ameninţărilor Infernului doar atât: Nu-ţi cer decât să-mi dai un lung răgaz!" Ce vine după moarte e fără însemnătate; în schimb, ce şir lung de zile îl aşteaptă pe cel care ştie să fie viu! Faust cerea bogăţiile acestei lumi: nu ştia, nefericitul, că e de-ajuns să întindă mâna ca să le aibă. A nu şti să-ţi bucuri inima înseamnă a o fi şi vândut. Don Juan, dimpotrivă, pune ordine în saţietate. bacă părăseşte o femeie, nu înseamnă câtuşi de puţin că n-o mai doreşte. O femeie frumoasă e întotdeauna dorită. Dar el doreşte oalta, ceea ce nu-i acelaşi lucru.

fericit în această viaţă şi pentru el nu-i rău mai mare decât s-o piardă. Nebunul acesta e un mare înţelept. Dar oamenii care trăiesc din speranţă se împacă greu cu acest univers în care bunătatea lasă locul generozităţii, iubirea, tăcerii virile, comuniunea, curajului solitar. De aceea, toţi se grăbesc să spună: „A fost un om slab, un idealist sau un

sfânt”. Înjosim întotdeauna măreţia care insultă.

Cât ne indignăm (sau râdem, cu acel râs complice care înjoseşte ceea ce admiră) de cuvintele lui Don Juan şi de fraza, mereu aceeaşi, pe care le-o spune tuturor femeilor. Dar pentru cel ce caută cantitatea bucuriilor importantă este doar eficacitatea. De ce ar mai complica acele cuvinte ce s-au dovedit de atâtea ori deschizătoare de inimi? Nimeni, nici femeia, nici bărbatul nu le ascultă, ci mai curând ascultă vocea care le rosteşte. Ele sunt regula, convenţia şi politeţea. Le spui şi abia după aceea rămâne să faci lucrul cel mai însemnat Donluan e dinainte pregătit. De ce şi-ar face din asta o problemă de morală? El nu se osândeşte din dorinţa de a fi un sfânt, ca Manara al lui Miłosz. Pentru el infernul e ceva ce trebuie sfidat El nu ştie să răspundă mâniei divine decât într-un singur fel: prin onoarea umană. „Sunt un om de onoare, îi spune Comandorului, şi-mi ţin făgăduiala pentru că sunt cavaler”. Dar la fel de greşit ar fi dacă am face din el un imoralist. În această privinţă”, seamănă „cu toată lumea”: are morala simpatiilor sau antipatiilor sale. Don Juan nu poate fi bine înţeles decât dacă ne referim la ceea ce simbolizează el în motivulgar: seducătorul obişnuit şi bărbatul cu trecere la femei. E un seducător obişnuit. Cu singura diferenţă că ei în deplinul înţeles al cuvântului şi cu toate cusururile acestuia. O atitudine sănătoasă comportă *şi* cusururi.

156 *Albert Camus* conştient şi, prin aceasta, e absurd. Un seducător care a devenit lucid va rămâne totuşi un seducător. Condiţia lui este de a seduce. Numai în romane oamenii îşi schimbă condiţia sau devin mai buni. Se poate însă spune că nimic nu s-a schimbat şi că, totodată, totul s-a transformat. Don Juan transpune în act o etică a cantităţii, spre deosebire de sfânt, care tinde către calitate. Omul absurd nu crede în sensul profund al lucrurilor. Chipurile acestea pline de căldură sau de fericire uimită el le cercetează, le adună şi le arde. Timpul înaintează odată cu el. Omul absurd nu se desparte niciodată de timp. Don Juan nu se gândeşte să „colecţioneze” femei. El epuizează un număr cât mai mare şi, odată cu ele, şansele sale de viaţă. A colecţiona înseamnă” a fi în stare să-ţi trăieşti trecutul. Dar el refuză regretul, ca pe o altă formă a speranţei. Nu ştie să privească portrete.

Înseamnă că este egoist? în felul lui, fără îndoială, da. Dar şi în această privinţă trebuie să ne înţelegem asupra cuvintelor. Există oameni făcuţi să trăiască şi oameni făcuţi să iubească. Cel puţin asta ar spune Donluan. Dar într-o formă concisă, care nu poate fi decât a lui. Căci iubirea de care e vorba aici se împodobeşte cu iluzia eternităţii. Toţi specialiştii pasiunii ne învaţă că numai iubirea contrariată este veşnică. Nu există pasiune fără luptă. O asemenea iubire nu-şi află sfârşitul decât în contradicţia ultimă, adică în moarte. Eşti Werther ori nimic. Şi în această privinţă există mai multe feluri de a te sinucide, din care unul constă în dăruirea totală şi în deplina uitare de sine. Don Juan ştie, ca oricare altul, că toate acestea pot fi emoţionante. Dar el este şi unul dintre puţinii care ştie că nu astare important. El mai ştie şi că cei ce renunţă, pentru o mare iubire, la orice viaţă personală, se îmbogăţesc poate, dar îi sărăcesc totodată, în mod sigur, pe cei pe care dragostea lor i-a ales. Mama, femeia pătimaşă au neîndoios o inimă secătuită, căci şi-au îndepărtat-o de lume. Un singur sentiment, o singură fiinţă, un singur chip, şi totul e devorat. Don Juan însă e zguduit de o cu totul altă iubire, o iubire care eliberează. Ea îi aduce toate chipurile lumii şi freamătul ei se naşte din conştiinţa că e pieritoare. Don Juan a ales să fie nimic!

Pentru el e important să vadă limpede. Numim iubire ceea ce ne leagă de anumite făpturi, numai fiindcă ne referim la un anume fel colectiv de a vedea, de care sunt răspunzătoare cărţile şi legendele. Dar, de fapt, nu cunosc din dragoste decât acel amestec de dorinţă, de tandreţe şi de

Inteligenţă care mă leagă de o făptură anume. Acest amestec nu este acelaşi faţă de cutare altă făptură. Nu am dreptul să dau tuturor acestor experienţe aceiaşi nume. Aceasta mă scuteşte de a le trăi în aceleaşi gesturi. Omul absurd multiplică şi în acest caz ceea ce nu poate unifica. El descoperă astfel un nou fel de a fi care-l eliberează cel puţin în aceeaşi măsură în care îi eliberează pe cei din jurul lui. Singura dragoste generoasă este aceea care se ştie trecătoare şi totodată Snică în felul ei. Mănunchiul vieţii lui Don Juan se împleteşte din toate aceste

morţi şi din toate aceste învieri. Aşa înţelege el să se dăruiască şi să trezească la viaţă. Vă las săjudecaţi dacă putem numi asta egoism.

Mă gândesc aici la toţi cei care ţin cu orice preţ ca Don Juan să fie pedepsit. Nu numai într-o altă viaţă, dar şi în aceasta. Mă gândesc la toate acele povesti, legende şi glume despre un Don Juan îmbătrânit. Dar Don Juan e dinainte pregătit pentru ce-l aşteaptă. Pentru un om conştient, bătrâneţea şi ceea ce vesteşte ea nu înseamnă o surpriză. Căci nu e conştient decât tocmai în măsura în care nu-şi ascunde întreaga ei oroare. Exista la Atena un templu consacrat bătrâneţii, unde erau duşi copiii. Cu cât râdem mai mult de Don Juan, cu atât chipul lui ni se arată mai lămurit. El refuză astfel chipul pe care 1 l-au făurit romanticii. Căci nimeni nu vrea să râdă de acel Don Juan al lor, chinuit şi vrednic de milă. Îl deplângem şi, poate, cerul însuşi îi va răscumpăra păcatele. Dar nu acesta e adevăratul Don Juan. În universul pe care el îl întrezăreşte, ridicolul e de asemenea cuprins. I s-ar părea firesc să fie pedepsit; asta-i regula jocului. Şi generozitatea lui constă în faptul de a fi acceptat, fără rezerve, regula jocului. Dar el ştie că are dreptate şi că nu poate fi vorba de pedeapsă. Un destin nu-i o sancţiune.

Iată crima lui şi înţelegem acum de ce oamenii care cred în eternitate cheamă pedeapsa asupra sa. El a ajuns la o ştiinţă fără iluzii, care neagă tot ceea ce ei afirmă. Cunoaşte iubind şi posedând, cucerind şi epuizând. (Există un înţeles adânc în cuvântul „a cunoaşte”) aflat la loc de cinste în Scriptură, denumind actul dragostei.) Este duşmanul lor cel mai înverşunat, în măsura în care îi ignoră. Un cronicar povesteşte că adevăratul Burlador a murit asasinat de câţiva călugări franciscani, ce au vrut „să pună capăt desfrâului şi nelegiuirilor lui Don Juan care, prin naştere, sta în afara oricărei pedepse”. Apoi, au spus că a fost lovit de trăsnetele cereşti. Dar nimeni n-a făcut dovada acestui sfârşit ciudat.

158 *Albert Camus* după cum nimeni n-a dovedit contrariul. Fără a mă întreba dacă faptul e verosimil, pot să spun că el e logic. Vreau doar să reţin termenul de „naştere” şi să fac un joc de cuvinte; nevinovăţia lui Don Juan era chezăşuită tocmai de faptul că trăia. Doar

moartea i-a putut aduce o vinovăţie devenită acum legendară.

Ce altceva înseamnă acest comandor de piatră, statuia îngheţată ce s-a pus în mişcare pentru a pedepsi sângele şi curajul care au îndrăznit să gândească? În el se rezumă toate puterile Raţiunii eterne, ale ordinii, ale moralei universale, întreaga măreţie străină a unui Dumnezeu supus mâniei. Piatra aceasta uriaşă şi fără suflet nu este decât simbolul puterilor pe care Donluan le-a negat pentru totdeauna. Dar misiunea comandorului se opreşte aici. Fulgerul şi tunetul se pot întoarce în Cerul artificial din care au fostehemate. Adevărata tragedie se joacă în afara lor. Nu, Don Juan n-a murit strivit de o mână de piatră. Cred în sfidarea legendară, în râsul nebunesc al omului sănătos, înfruntând un Dumnezeu care nu există. Dar cred mai ales că, în acea seară în care Don Juan îl aştepta la Anna, comandorul n-a venit şi că necredinciosul a simţit, după ce miezul nopţii trecuse zadarnic, teribila amărăciune a celor ce-au avut dreptate. Accept însă mai degrabă acea povestire care-l îngroapă de viu, la snrşitul zilelor sale, într-o mănăstire. Nu pentru că latura ei religioasă ar putea fi socotită verosimilă. Ce adăpost să-i ceară Don Juan lui Dumnezeu? Dar un atare fapt reprezintă mai curând concluzia logică a unei vieţi pe de-a-ntregul pătrunse de absurd, deznodămantul crâncen alunei existente închinate bucuriilor fără de viitor. Aici, plăcerea se termina în asceză. Trebuie să înţelegem că ele pot fi cele două chipuri ale aceleiaşi despuieri. Ce imagine mai înspăimântătoare ne putem don decât aceea a unui om pe care trupul îl trădează şi care, pentru că nu a murit la timp, joacă până la capăt comedia, aşteptându-şi sfârşitul, faţă în faţă cu un Dumnezeu pe care nu-l iubeşte, slujindu-l cum a slujit viaţa, îngenuncheat în faţa vidului şi cu braţele întinse către un Cer mut, pe care-l ştie fără adâncime.

Îl văd pe Don Juan într-o chilie, într-una din acele mănăstiri spaniole pierdute pe o colină. Şi dacă mi-l închipui privind ceva, atunci nu mi-l închipui privind fantomele iubirilor trecute, ci, poate, printr-o ferestruică fierbinte, câmpia tăcută a Spaniei, pământ magnific şi fără suflet, în care se recunoaşte. Da, pe această imagine melancolică şi plină de strălucire trebuie să ne oprim. Sfârşitul ultim, aşteptat, dar

niciodată dorit, sfârşitul ultim e vrednic de dispreţ!

COMEDIA

„Spectacolul, spune Hamlet, iată capcana în care voi prinde conştiinţa regelui". E bine spus „a prinde". Căci conştiinţa înaintează repede sau se strânge în sine. Trebuie s-o prinzi din zbor în acel moment de nepreţuit în care aruncă asupra ei înseşi o privire fugară. Omului cotidian nu-i place să stea mult în loc. Dimpotrivă, totul îl îndeamnă să se grăbească. Dar, în acelaşi timp, nimic nu-l interesează mai mult decât el însuşi şi mai cu seamă ce-ar putea fi el. De aici şi gustul lui pentru teatru, pentru spectacol, care-i propune atâtea destine, din care ia doar poezia, fără a le suferi amărăciunea. În asta cel puţin îl recunoaştem pe omul inconştient, care continuă să se grăbească spre un ştiu ce speranţă. Omul absurd începe acolo unde celălalt snrşeşte, unde, încetând să mai admire jocul, spiritul vrea să joace el însuşi. Căci, a pătrunde în toate aceste vieţi, a le resimţi în diversitatea lor înseamnă, de fapt, a le juca. Nu spun că actorii, în general, ascultă de această chemare, că sunt oameni absurzi, ci că destinul lor e un destin absurd, care ar putea seduce şi atrage o inimă clarvăzătoare. E necesar să spun asta, ca să nu se înţeleagă greşit cele ce urmează.

Actorul e stăpân peste domeniul efemerului. Din toate gloriile, a lui e cea mai trecătoare. Cel puţin aşa se spune. Dar toate gloriile sunt efemere. Din punctul de vedere al lui Sirius, în zece mii de ani operele lui Goethe vor fi pulbere şi ţărână şi numele lui uitat. Câţiva arheologi poate vor mai căuta „mărturii" despre epoca noastră. Gândul acesta a fost întotdeauna plin de învăţăminte. Dacă ne oprim îndeajuns asupra lui, din tot zbuciumul nostru nu mai rămâne decât nooleţea adâncă pe care o aflăm în indiferenţă. El ne îndreaptă mai cu seamă spre ceea ce este mai sigur, adică spre imediat. Din toate gloriile, cea mai puţin înşelătoare este cea trăită.

Actorul şi-a ales deci gloria fără margini, aceea care se consacră şi care se trăieşte. El este cel ce trage cea mai înţeleaptă concluzie din faptul că totul trebuie să moară într-o bună zi. Un actor reuşeşte sau nu reuşeşte. Un scriitor mai păstrează speranţa, chiar dacă este ignorat,

crezând că ope

160 *Albert Camus* rele sale vor depune mărturie despre ceea ce a fost el. Actorul, în cel mai bun caz, ne va lăsa o fotografie, dar nimic din ceea ce a fost el însuşi – gesturile şi tăcerile sale, răsuflarea sa obosită sau de dragoste – nu va ajunge până la noi. Pentru el, a nu fi cunoscut înseamnă a nu juca şi a nu juca înseamnă a muri de o sută de ori, odată cu toate făpturile pe care le-ar fi însufleţit sau înviat.

De ce ne-am nura să aflăm o glorie trecătoare înălţată pe creaţiile cele mai efemere? Actorul are la dispoziţie trei ore spre a fi Iago, Alceste, Fedra sau Gloucester. În acest scurt răstimp, prin el se nasc şi mor toate aceste vieţi, pe cincizeci de metri pătraţi de scenă. Nicicând absurdul n-a fost mai bine şi mai îndelungă vreme ilustrat. Ce forme mai concise şi mai revelatoare ţi-ai putea dori decât aceste vieţi miraculoase, aceste destine unice şi complete care cresc şimor între ziduri şi doar la câteva ore *1* O dată ieşit din scenă, Sigismund nu mai e nimic. Două ore mai târziu, îl vezi luând masa în oraş. Poate că tocmai acum viaţa nu-i decât un vis. Dar după Sigismund vine un altul. Eroul" care suferă de incertitudine ia locul omului însetat de răzbunare. Străbătând astfel secolele şi sufletele, mimându-l pe om aşa cum poate el şi aşa cum este, actorul ajunge să se suprapună altui personaj absurd: călătorul. Ca şi acesta, el epuizează ceva, străbate neîncetat ceva. Este călătorul timpului şi, în cazul celor mai buni dintre actori, călătorul hăituit al sufletelor. Nicăieri mai bine decât pe această scenă ciudată, morala cantităţii nu-şi poate găsi hrana necesară. E greu de spus în ce măsură actorul beneficiază de personajele pe care le joacă. Dar nu acesta e lucrul cel mai important. Important e să ştim doar în ce măsură se identifică cu acele vieţi pe care nimic nu le poate înlocui. Se întâmplă, într-adevăr, ca el să ducă cu sine vieţile acestea care, astfel, se revarsă întrucâtva peste limitele timpului şi spaţiului în care s-au născut. Ele îl întovărăşesc pe actor, care nu se mai poate despărţi cu uşurinţă de cel ce a fost. I se întâmplă ca, luând în mână paharul, să se pomenească făcând gestul cu care Hamlet îşi înalţă cupa. Nu, între el şi fiinţele cărora le dă viaţă distanţa nu-i chiar atât de mare. El ilustrează atunci din plin, lună de lună sau zi de zi, acel adevăr atât de fecund care

spune că nu există graniţă între ceea ce un om vrea să fie şi ceea ce este. Mereu preocupat să-şi întruchipeze cât mai bine personajele, el demonstrează în cât de mare măsură aparenţa face existenţa. Căci arta sa constă tocmai în a se preface în chip absolut, în a pătrunde cât mai adânc în nişte vieţi care nu-i aparţin. La

capătul acestei strădanii, apare limpede care-i este vocaţia: să se trudească din toată inima să fie nimeni sau să fie mai mulţi-Cu cât sunt mai strâmte limitele între care e silit să se mişte spre a-şi crea personajul, cu atât are nevoie de mai mult talent. Peste trei ore, va muri sub chipul lui de astăzi, în trei ore, trebuie să simtă şi să exprime un destin neobişnuit. Aceasta înseamnă a te pierde spre a te regăsi. În trei ore, el merge până la capătul acelui drum fără de ieşire, pe care omul din sală îl străbate într-o viaţă întreagă.

Mim al efemerului, actorul nu se exersează şi nu se perfecţionează decât în domeniul aparenţei. Conform convenţiei teatrale, inima nu se exprimă şi nu se face înţeleasă decât

brin atitudinile trupului sau prin voce, care ţine atât de suflet, cât şi de trup. Legea acestei arte vrea ca totul să fie îngroşat şi să se traducă prin trup. Dacă am iubi pe scenă aşa cum iubim în realitate, dacă ne-am folosi şi aici de acea voce de neînlocuit a inimii, dacă l-am privi pe celălalt aşa cum îl privim în viaţă, limbajul nostru ar rămâne cifrat. Tăcerile aici trebuie să se facă auzite. Dragostea vorbeşte pe un ton mai ridicat şi însăşi nemişcarea devine spectaculoasă. Trupul e rege. Nu oricine poate fi „teatral" şi, sub acest cuvânt, pe nedrept dispreţuit, se ascunde o întreagă estetică şi o întreagă morală. Jumătate din viaţa sa omul subînţelege, întoarce capul ca să nu vadă şi tace. Actorul este, din acest punct de vedere, un intrus. El spulberă vraja ce înlănţuie sufletul şi pasiunile năvălesc, în sfârşit, pe scenă. Vorbesc în fiecare gest, trăiesc în fiecare ţipăt. Astfel, actorul îşi compune personajele spre a le exhiba. Le desenează sau le sculptează, topindu-şi propria fiinţă în forma lor imaginară, hrănind toate aceste năluci cu propriul lui sânge. Când spun asta, mă gândesc, bineînţeles, la marele teatru, la cel ce-i dă actorului prilejul de a-siduce până la capăt

destinul fizic. De pildă, Shakespeare. În piesele sale, cu personaje ce se lasă pradă primei porniri, totul este determinat de impulsurile violente ale trupului. Ele explică totul. Fără ele, totul s-ar prăbuşi la pământ. Regele Lear nu s-ar întâlni niciodată cu nebunia, rară gestul brutal prin care o alungă pe Cordelia şi-l osândeşte pe Edgar. Din acea clipă, este drept ca întreaga tragedie să se desfăşoare sub semnul demenţei. Sufletele sunt lăsate pradă diavolilor şi dansului lor drăcesc. Nu mai puţin de patru nebuni: unul de meserie, altul din propria-i voinţă, ultimii doi din pricina chinurilor sufleteşti; patru trupuri cu

mişcări dezordonate, patru chipuri inexprimabile, sub care se ascunde una şi aceeaşi condiţie.

Însăşi măsura trupului omenesc este neîndestulătoare. Masca şi coturnii, fardul care reduce chipul la elementele sale esenţiale, subliniindu-le, costumul care exagerează şi simplifică – alcătuiesc un univers ce sacrifică totul aparenţei, neadresându-se direct ochiului. Printr-un miracol absurd, şi în acest caz cunoaşterea devine posibilă prin trup. Nu-l voi putea niciodată înţelege bine pe Iago atâta vreme cât nu-l voi juca. Oricât l-aş auzi, nu-l înţeleg decât în clipa în care-l văd. Actorul are, aşadar, din personajul absurd acea monotonie, acea siluetă unică, încăpăţânată, ciudată şi totodată familiară, pe care o exprimă prin toţi eroii săi. Această unitate de ton se realizează, de asemenea, în marea operă teatrală. Iată unde se contrazice actorul; e acelaşi şi totuşi atât de diferit, concentrând într-un singur trup atâtea suflete. Dar acest individ care vrea să ajungă la toate şi să trăiască totul, zadarnica lui tentativă, încăpăţânarea lui fără rost întruchipează însăşi contradicţia absurdă. În el se reuneşte totuşi ceea ce se contrazice clipă de clipă. El se situează acolo unde trupul şi spiritul se întâlnesc şi se îmbrăţişează, unde acesta din urmă, obosit de eşecuri, se întoarce către cel mai credincios aliat al său. „Şi buiecuvântaţi fie aceia, spune Hamlet, ale căror sânge şi judecată sunt atât de ciudat amestecate încât nu sunt fluier pe care degetul sorţii să cânte cântecul pe care-l vrea”.

Cum să nu fi osândit Biserica, în actor, un atare exerciţiu? Ea

repudia în arta lui multiplicarea eretică a sufletelor, dezmăţul de emoţii, pretenţia scandaloasă a unui spirit care refuză să trăiască doar un singur destin şi care se lasă pradă tuturor exceselor. Ea proscria în actor gustul pentru prezent şi triumful lui Proteu, negaţia întregii ei învăţături. Eternitatea nu-i un simplu ioc. Un suflet îndeajuns de nesăbuit ca să-i prefere o comedie îşi pierde mântuirea. Între „pretutindeni” şi „totdeauna” nu există compromis. Iată de ce această meserie atât de puţin preţuită poate da loc unui nemăsurat conflicţi Mă gândesc la Alceste al lui Molière. Totul e atât de simplu, de evident şi de brutal. Alceste împotriva lui Philinte, Celimene împotriva lui Eliante; întreg subiectul trebuie căutat în absurda consecvenţă cu sine însuşi a unui caracter împins către propriul său sfârşit, iar versul însuşi, „versul imperfect”, e abia scandat, ca şi monotonia caracterului.

spiritual. „Nu viaţa veşnică e importantă, spune Nietzsche, ci veşnica însufleţire”. Întreaga dramă stă, într-adevăr, în această alegere.

Pe patul de moarte, Adrienne Lecouvreur a vrut să se mărturisească şi să se împărtăşească, dar a refuzat să-şi renege profesia. A pierdut astfel folosul spovedaniei, preferându-i lui Dumnezeu pasiunea ei cea mai adâncă. Şi această femeie în agonie, refuzând, cu ochii în lacrimi, să se lepede de ceea ce ea numea arta ei, dădea dovadă de o nobleţe la care nu ajunsese niciodată pe scenă. A fost cel mai frumos rol al său şi cel mai greu de jucat. A alege între Cer şi o derizorie fidelitate, a te prefera eternităţii sau a te pierde în Dumnezeu, iată tragedia seculară în care fiecare trebuie să-şi joace rolul.

Actorii din acea vreme se ştiau excomunicaţi. A îmbrăţişa această meserie însemna a alege Iadul. Iar Biserica vedea în ei pe cei mai înverşunaţi duşmani ai săi. Câţiva oameni de litere se indignează:, [luni, să i se refuze lui Molière împărtăşania?!” Dar era drept să fie aşa, şi mai cu seamă pentru un om care a murit pe scenă, încheind sub fard o viaţă pe de-a-ntregul închinată cheltuirii de sine. Invocăm, în cazul lui, geniul, care scuză totul. Dar, dimpotrivă, geniul nu scuză nimic, tocmai pentru că refuză s-o facă.

În acea vreme, actorul ştia ce pedeapsă îl aşteaptă. Dar ce

puteau să însemne pentru el nişte ameninţări atât de vagi când le asemuia cu pedeapsa ultimă pe care i-o rezerva viaţa însăşi? Această pedeapsă el o suferea dinainte, acceptând-o pe de-a-ntregul. Pentru actor, ca şi pentru omul absurd, o moarte prematură este ireparabilă. Nimic nu poate compensa suma de chipuri şi de secole pe care, altminteri, le-ar fi străbătut. Dar toată lumea moare. Căci actorul e, fără îndoială, pretutindeni, dar timpul îl târăşte şi pe el către acelaşi deznodământ.

Nu e nevoie deci de multă imaginaţie spre a înţelege ce înseamnă un destin de actor. El îşi compune şi îşi înşiruie personajele în timp. Tot în timp învaţă să le stăpânească. Cu cât a trăit mai multe vieţi diferite, cu atât se desparte mai uşor de ele. Dar vine vremea când trebuie să moară pentru scenă şi pentru lume. Tot ce-a trăit stă în faţa lui. Acum vede limpede. Simte cât de sfâşietoare şi de unică este această aventură. Ştie şi acum poate să moară. Există aziluri pentru bătrânii actori.

CUCERIREA

Nu, spune cuceritorul, să nu credeţi că, iubind acţiunea, a trebuit să mă dezvăţ să gândesc. Dimpotrivă, pot de minune să definesc lucrul în care cred. Căci cred în el cu tărie şi îl văd în mod sigur şi limpede. Să vă îndoiţi de cei ce spun: „Ştiu lucrul ăsta atât de bine, încât mi-e cu neputinţă să-l exprim”; căci dacă nu pot s-o facă, înseamnă că nu-l ştiu sau că, din lene, s-au oprit la învelişul lui.

N-am multe păreri. După o viaţă întreagă, omul îşi dă seama că a trăit ani de zile spre a se convinge de un singur adevăr. Dar un singur adevăr, dacă este evident, e de ajuns pentru conduita unei existenţe. În ceea ce mă priveşte, am, rară îndoială, ceva de spus despre individ. Despre el trebuie vorbit cu asprime şi, dacă e nevoie, cu tot dispreţul cuvenit.

Un om este şi mai om prin lucrurile pe care le trece sub tăcere decât prin cele pe care le spune. Voi trece sub tăcere multe lucruri. Dar cred cu tărie că toţi cei ce au meditat asupra individului şi-au întemeiat judecata pe o experienţă mult mai redusă decât a noastră. Inteligenţa,

emoţionanta inteligenţă, a presimţit poate ceea ce trebuia să constate. Dar epoca noastră, ruinele şi sângele vărsat ne copleşesc cu evidenţe. Popoarelor vechi, şi chiar celor mai noi, până la era noastră maşinală, le era cu putinţă să pună în balanţă virtuţile societăţii şi ale individului, spre a vedea care din doi trebuie să-l slujească pe celălalt. Lucrul era cu putinţă mai întâi în virtutea acelei aberaţii adânc înrădăcinate în inima omului după care rapturile auvenit pe lume spre a sluji sau a fi slujite. Mai era cu putinţă şi pentru că nici societatea, nici individul nu arătaseră încă pe de-a-ntregul de ce fapte sunt în stare.

Am văzut spirite alese minunându-se în faţa capodopere-l lor pictorilor olandezi, născute în toiul războaielor sângeroase din Flandra, sau emoţionându-se la auzul oraţiunilor pe care misticii silezieni le înălţau în timpul cumplitului Război de treizeci de ani. Sub ochii lor uimiţi, valori eterne se ridică deasupra zbuciumului lumesc Daf de atunci a trecut timp. Pictorii de azi nu mai au aceeaşi seninătate

Chiar dacă au o inimă de creator, adică o inimă împietrită, ea nu le foloseşte la nimic, căci acum toată lumea, până şi sfinţii, e mobilizată. Iată, poate, lucrul pe care l-am simţit cel fflai adânc. Cu fiecare formă ucisă în tranşee, cu fiecare linie, metaforă sau rugăciune strivită sub fier, eternitatea pierde o partidă. Conştient că nu pot să mă despart de timpul meu, am hotărât să fiu una cu el. Individul mă interesează atât de mult, pentru că îmi apare derizoriu și umilit. Ştiind că nu există cauze victorioase, îmi plac cauzele pierdute; ele pretind un suflet dintr-o bucată, care ştie să primească atât înflângerea, cât şi victoriile-i trecătoare. Pentru cel ce se simte solidar cu destinul acestei lumi, şocul civilizaţiilor are în el ceva înspăimântător. Mi-am însușit această spaimă şi totodată am vrut să-mi joc şi eu partida. Între istorie şi eternitate am ales istoria, pentru că-mi plac certitudinile. De istorie cel puţin sunt sigur, și cum să neg această forţă care mă zdrobeşte?

Vine întotdeauna o vreme când trebuie să alegi între contemplare şi acţiune. Adică să devii un om. Asemenea sfâșieri sunt cumplite. Dar pentru o inimă mândră nu se află cale de mijloc. Există Dumnezeu sau timpul, crucea sau spada. Ori lumea aceasta are un înţeles mai înalt, care-i depăşeşte zbuciumul, ori nimic nu-i adevărat în

afară de acest zbucium. Trebuie să trăieşti odată cu timpul şi să mori odată cu el sau să i te sustragi pentru o viaţă mai înaltă. Ştiu că se poate cădea la un compromis şi că poţi trăi în veac, crezând în veşnicie. Aceasta înseamnă a accepta. Dar eu resping un atare cuvânt şi vreau totul sau nimic. Dacă aleg acţiunea, să nu credeţi că pentru mine contemplarea e un pământ necunoscut. Dar ea nu-mi poate da totul şi, lipsit de veşnicie, vreau să mă aliez cu timpul. Nu vreau să reţin nici nostalgia, nici amărăciunea, ci vreau doar să văd limpede pricina lor. V-o spun, mâine veţi fi mobilizaţi. Pentru voi şi pentru mine este o eliberare. Individul nu poate nimic şi totuşi poate totul. În această minunată disponibilitate înţelegeţi de ce îl preamăresc şi totodată îl zdrobesc. Lumea îi striveşte, iar eu îl eliberez. îl îmbogăţesc cu toate drepturile.

Cuceritorii ştiu că acţiunea este în ea însăşi inutilă. Nu există decât o acţiune utilă: aceea care ar crea din nou omul şi pământul. Nu-i voi crea pe oameni din nou niciodată. Dar trebuie să fac „ca şi cum". Căci drumul luptei mă face să tatfinesc carnea. Chiar umilită, carnea este singura mea cer

titudine. Nu pot trăi decât prin ea. Patria mea este creatura. Iată de ce am ales acest efort absurd şi fără urmare. Iată de ce sunt pentru luptă. Epoca îi este favorabilă, am spus-o. Până acum, măreţia cuceritorului era geografică. Ea se măsura după întinderea teritoriilor învinse. Nu întâmplător cuvântul şi-a schimbat sensul şi nu-l mai numeşte pe generalul victorios. Acum măreţia trebuie căutată în altă parte: în protestul şi în sacrificiul fără viitor. Şi nu din gust pentru înfrângere. Victoria ar fi preferabilă, bar nu există decât o victorie şi ea este eternă. Pe aceea n-o voi avea nicicând. Iată lucrul de care mă izbesc şi mă agăţ totodată. O revoluţie se săvârşeşte întotdeauna împotriva zeilor, începând cu aceea a lui Prometeu, primul cuceritor modern. E o revendicare a omului împotriva destinului său; revendicarea săracului nu-i decât un pretext. Dar nu pot înţelege spiritul decât în actul său istoric şi aici ne întâlnim. totuşi, să nu credeţi

că mă complac în el: în faţa contradicţiei esenţiale, susţin omeneasca mea contradicţie. Îmi aşez luciditatea în mijlocul a ceea ce o neagă. Preamăresc omul în faţa a ceea ce-l zdrobeşte şi libertatea, revolta şi pasiunea mea se întâlnesc în această încordare, clarviziune şi repetiţie nemăsurată.

Da, omul este propriul său scop. Şi el îşi este singurul scop. Dacă vrea să fie ceva, numai în această viaţă îi este dat a fi. De altminteri, acum ştiu. Cuceritorii rostesc uneori cuvinte ca a învinge sau a depăşi. Dar întotdeauna înţeleg prin ele „a se depăşi”. Ştiţi ce înseamnă aceasta. În anume clipe, fiecare om s-a simţit egalul unui zeu. Cel puţin aşa se spune. Dar aceasta din pricină că, într-o străfulgerare, a simţit uimitoarea măreţie a spiritului uman. Cuceritorii nu sunt decât acei oameni care-şi simt îndeajuns puterea pentru a fi siguri că trăiesc clipă de clipă pe înălţimi şi în deplină conştiinţă a acestei măreţii. E vorba aici de o problemă de aritmetică, de mai mult sau de mai puţin. Cuceritorii pot cel mai mult. Dar nu pot mai mult decât omul însuşi, când vrea. De aceea, ei nu părăsesc niciodată creuzetul uman, cufundându-se în străfundurile cele mai fierbinţi ale revoluţiilor.

Ei află aici creatura mutilată, dar întâlnesc şi singurele valori pe care le iubesc şi le admiră: omul şi tăcerea lui. E sărăcia şi totodată bogăţia lor. Pentru ei nu există decât un singur lux, acela al relaţiilor umane. Cum să nu înţelegi că, în acest univers vulnerabil, tot ce-i uman, şi nu-i «ferit atât, capătă un sens mai arzător? Chipuri încordate, fraternitate ameninţată şi prietenia între bărbaţi, atât de puternică şi atât de pudică, iată adevăratele bogăţii, de vreme ce sunt pieritoare. În mijlocul lor, spiritul îşi simte cel mai bine puterile şi limitele. Adică eficacitatea. S-a vorbit de geniu. Dar geniul e un cuvânt prea vag; eu îi prefer inteligenţa. Ea poate fi măreaţă. Ea luminează acest deşert şi-l domină. Îşi cunoaşte servituţile şi le ilustrează. Va muri d dată cu acest trup. Dar libertatea ei este că ştie.

Ştim că toate Bisericile sunt împotriva noastră. O inimă atât de încordată se sustrage eternităţii, şi toate Bisericile, divine sau politice, năzuiesc către eternitate. Fericirea şi curajul, salariul sau dreptatea sunt pentru ele ţeluri secundare. Ele vin cu o doctrină la care trebuie

să subscrii. Dar pe mine nu mă interesează nici ideile, şi nici eternitatea. Adevărurile pe măsura mea mâna le poate atinge. Nu mă pot despărţi de ele. Iată de ce pe mine nu puteţi întemeia nimic; nimic nu dăinuie pe urma cuceritorului, nici chiar doctrinele sale.

La capătul a toate, se află moartea. Noi ştim asta. Ştim şi că odată cu ea se termină totul. Iată de ce acele cimitire răspândite în întreaga Europă şi care-i obsedează pe unii dintre noi sunt atât de urâte. Nu înfrumuseţezi decât ceea ce iubeşti, iar moartea ne face silă şi ne oboseşte. Ea trebuie, de asemenea, cucerită. Ultimul Carrara, prizonier în Padova pustiită de ciumă, asediată de veneţieni, străbătea urlând sălile palatului său deşert, chemând diavolul şi cerându-i moartea. Era un mod de a o depăşi. Şi tot un semn de curaj propriu Occidentului este acela de a fi dat un chip atât de înspăimântător locurilor unde moartea se crede cinstită. În universul revoltatului, moartea glorifică injustiţia. Ea este supremul abuz.

Alţii, tot fără a face vreo concesie, au ales eternitatea, afirmând că lumea aceasta nu-i decât o iluzie. Cimitirele lor surâd sub o revărsare de flori şi de păsări. E o privelişte pe placul cuceritorului, căci ea îi oferă imaginea limpede a ceea ce a respins. El şi-a ales, dimpotrivă, îngrăditura de fier negru sau groapa comună. Cei mai buni dintre oamenii ce s-au consacrat veşniciei se simt uneori cuprinşi de o spaimă plină de respect şi de milă pentru acele spirite ce pot trăi înfruntând o asemenea imagine a propriei lor morţi. Şi totuşi ele îşi trag tocmai de aici puterea, aflându-şi astfel justificarea. Destinul nostru se află în faţa noastră şi noi îl înfruntăm. Mai puţin din orgoliu, cât pentru că avem conştiinţa condiţiei noastre fără de urmare. Şi nouă ne e uneori milă de noi înşine. E singura compasiune ce ni se pare acceptabilă: un sentiment pe care poate nu-l înţelegeţi şi care nu vi se pare bărbătesc. Şi totuşi, îl simt tocmai cej mai îndrăzneţi dintre noi. Dar pentru noi a fi bărbat înseamnă a fi lucid şi refuzăm forţa care se desparte de clarviziune.

Încă o dată, aceste imagini nu propun o morală şi nu obligă la vreo judecată; sunt simple desene. Ele înfăţişează doar un stil de viaţă.

Amantul, actorul sau aventurierul joacă absurdul. Dar dack vrea, la fel de bine o poate face şi omul cast, funcţionarul sau preşedintele de republică. Ajunge să ştii şi să nu ascunzi nimic. În muzeele italiene poţi vedea uneori mici ecrane pictate, pe care preoţii le ţineau în dreptul feţei celor osândiţi la moarte, pentru a le ascunde eşafodul. Saltul, sub toate formele sale, cufundarea în divin sau în etern, în iluziile cotidianului sau ale ideii, iată tot atâtea ecrane care ascund absurdul. Dar există funcţionari fără ecran, şi despre aceştia vreau să vorbesc.

Am ales cazul extrem. La acea limită, absurdul le dă puteri regeşti. E drept că aceşti prinţi sunt fără împărăţie. Dar ei au privilegiul de a şti că toate împărăţiile sunt iluzorii. Ştiu, iată măreţia lor şi zadarnic se vorbeşte de nefericirea lor ascunsă sau de cenuşa deziluziei. A fi lipsit de speranţă nu înseamnă a deznădăjdui. Flăcările pământului nu sunt cu nimic mai prejos decât parfumurile cereşti. Nici eu şi nici nimeni altul nu-i poate judeca. Ei nu caută să fie mai buni, ci încearcă să fie consecvenţi. Dacă numele de înţelept i se potriveşte omului care trăieşte cu ce are, fără a specula asupra a ceea ce nu are, atunci acesta este un înţelept. Unul dintre ei, cuceritor în lumea spiritului, Don Juan al cunoaşterii, actor al inteligentei, ştie aceasta mai bine ca oricine: „Nu meriţi un loc privilegiat pe pământ sau în cer, când ţi-ai dus până la desăvârşire prea iubita-ţi purtare de oaie blajină: rămâi, în cel mai bun caz, tot o ridicolă oiţă cu coarne, şi nimic mai mult, chiar admiţând că nu crapi de vanitate şi că nu-ţi scandalizezi semenii printr-o atitudine de judecător”.

Trebuia, în orice caz, să restituim raţionamentului absurd chipuri mai calde. Imaginaţia poate să mai adauge la acestea multe altele, ţintuite în timp şi în exil şi care, de asemenea, ştiu să trăiască pe măsura unui univers fără viitor şi

170 *Albert Camus* fără slăbiciune. Această lume absurdă şi fără Dumnezeu se umple atunci cu oameni care gândesc limpede şi nu maj speră. Şi n-am vorbit încă despre personajul cel mai absurd; creatorul.

CREAŢIA ABSURDĂ

MITUL LUI SISIF 173

FILOSOFIE ŞI ROMAN

Toate aceste vieţi menţinute în aerul avar al absurdului n-ar putea continua fără un gând profund şi statornic, care le însufleţeşte cu forţa lui. Şi, în acest caz, nu poate fi vorba decât de un ciudat sentiment de fidelitate. S-au văzut oameni conştienţi îndeplinindu-şi îndatoririle în timpul celor mai stupide războaie, fără a se socoti în contradicţie cu ei înşişi, şi aceasta pentru că pentru ei important crasă nu eludeze nimic. Există, astfel, o fericire metafizică în faptul de a susţine absurditatea lumii. Cucerirea sau jocul, iubirile fără număr, revolta absurdă sunt tot atâtea omagii pe care omul le aduce propriei sale demnităţi într-o luptă în care este dinainte învins.

Trebuie doar să respecţi regulile luptei. Acest gând poate ajunge pentru a hrăni o minte omenească; el a susţinut şi susţine civilizaţii întregi. Nu negi războiul, ci mori din pricina lui sau trăieşti! Tot astfel şi cu absurdul: trebuie să respiri odată cu el, să-i recunoşti lecţiile şi să le afli miezul. În această privinţă, bucuria prin excelenţă absurdă este creaţia. „Arta şi numaiarta, spune Nietzsche; avem arta, pentru ca adevărul să nu ne ucidă”.

În experienţa pe care încerc s-o descriu şi s-o fac simţită în mai multe feluri, e sigur că un chin ţâşneşte acolo unde un altul moare. Căutarea puerilă a uitării, chemarea satisfacţiei rămân aici fără ecou. Dar încordarea constantă care menţine omul în faţa lumii, delirul ordonat care-l îndeamnă să primească totul trezesc în el o altă febră. În acest univers, opera devine pentru om şansa unică de a-şi menţine conştiinţa şi de a-i nxa aventurile. A crea înseamnă a trăi de două ori. Căutările oarbe şi neliniştite ale lui Proust, meticuloasa sa colecţie de flori, de tapiserii şi de spaime au tocmai această semnificaţie. Totodată, ea nu are mai mult sens decât creaţia continuă şi de nepreţuit căreia i se consacră, zi de zi, o viaţă întreagă, actorul, cuceritorul şi toţi oamenii absurzi. Toţi încearcă să mimeze, să repete şi sărecreeze realitatea ce 1 «este proprie. Sfârşim totdeauna prin a avea chipul adevărurilor noastre. Pentru un om care a întors spatele eternităţii întreaga existenţă nu-i decât un mim uriaş sub masca absurduluicât priveşte creaţia, ea este marele mim.

Aceşti oameni mai întâi ştiu. Apoi, tot efortul lor constă în a

străbate, a mări şi a îmbogăţi insula fără de viitor la ţărmul căreia au tras. Dar mai întâi trebuie să ştie. Căci descoperirea absurdului coincide cu un moment de suspensie, în care se elaborează şi se legitimează pasiunile viitoare. Chiar şi oamenii fără evanghelie au un Munte al Măslinilor. Şi nici pe acesta nu-i voie să adormi. Pentru omul absurd, nu se mai pune problema de a explica şi a rezolva, ci de a simţi şi a descrie. Totul începe prin indiferenţa clarvăzătoare.

Să descrie, iată ambiţia ultimă a unei gândiri absurde. Ştiinţa însăşi, ajunsă la capătul paradoxurilor sale, încetează să mai propună şi se opreşte să contemple şi să deseneze peisajul mereu virgin al fenomenelor. Inima învaţă astfel că emoţia care ne cuprinde în faţa chipurilor lumiinu ne vine din adâncimea ei, ci din diversitatea lor. Explicaţia e zadarnică, dar senzaţia rămâne şi, împreună cu ea, apelurile neîncetate ale unui univers inepuizabil în cantitate. Înţelegem acum locul operei de artă.

Ea înseamnă moartea unei experienţe şi totodată multiplicarea ei. E ca o repetiţie monotonă şi pasionată a temelor orchestrate de lume: trupul, inepuizabila imagine pe frontonul templelor, formele şi culorile, numărul şi suferinţa. Nu-i deci indiferent dacă terminăm regăsind principalele teme ale acestui eseu în universul magnific şi pueril al creatorului. Am greşi dacă am vedea în asta un simbol şi dacă am crede că opera de artă poate fi socotită un refugiu în faţa absurdului. Ea însăşi este un fenomen absurd şi nu nepropunem decât s-o descriem. Ea nu oferă o ieşire din răul spiritual. Este, dimpotrivă, unul din semnele acestui rău, care îi repercutează în întreaga gândire a unui om. Dar opera de artă race ca pentru prima oară spiritul să-şi iasă din sine, situându-l în faţa celuilalt, nu spre a se pierde în acesta, ci spre a-i arăta ci precizie calea fără ieşire pe care mergem cu toţii. Sub semnul raţionamentului absurd, creaţia urmează indiferenţei şi descoperirii. Ea marchează punctul din care ţâşnesc pasiunile absurde şi unde raţionamentul încetează. Astfel se justifică locul săuân acest eseu.

Va fi de-ajuns să punem în evidenţă câteva teme comune creatorului şi gânditorului pentru a regăsi în opera de artă toate

contradicţiile gândirii angajate în absurd. Într-adevăr, inteligenţele se înrudesc mai puţin prin concluzii identice cât Prin contradicţiile ce le sunt comune. Tot astfel se întâmplă şi

174 *Albert Camus* cu gândirea şi creaţia. E aproape inutil să mai spun că unul şi acelaşi chin îl îndeamnă pe om la aceste atitudini. Tocmai de aceea ele coincid în punctul lor de plecare. Dar am văzut că din toate filosofiile care pleacă de la absurd puţine se menţin în limitele lui. Şi tocmai după distanţările şi după infidelităţile lor am putut măsura şi mai bine ce anume nu aparţine dech absurdului. Totodată, sunt silit să mă întreb: este cu putinţă o operă absurdă?

Nu vom insista niciodată îndeajuns asupra caracterului arbitrar al vechii opoziţii între artă şi filosofie. Înţeleasă într-un sens prea strict, ea este, în mod sigur, falsă. Dacă vrem numai să spunem că ambele discipline îşi au fiecare climatul lor particular, afirmăm, fără îndoială, un adevăr, dar care rămâne confuz. Singura argumentare acceptabilă o oferă contradicţia între filosoful închis *în mijlocul* sistemului său şi artistul situat *în faţa* operei sale. Dar lucrul este valabil numai pentru o anumită1 formă de artă şi filosofie, pe care noi o considerăm aici drept secundară. Ideea unei arte detaşate de creatorul ei nu este numai demodată, ci şi falsă. În opoziţie cu artistul, ni se spune: niciun filosof n-a făurit vreodată mai multe sisteme. Dar asta e adevărat exact în măsura în care niciun artist n-a exprimat vreodată mai mult de un singur lucru sub chipuri diferite. Perfecţiunea instantanee a artei, necesitatea reînnoirii sale nu sunt decât prejudecăţi. Căci şi opera de artă este o construcţie şi fiecare ştie cât de monotoni pot fi marii creatori. Artistul, ca şi gânditorul, se angajează şi devine el însuşi în opera sa. Această osmoză pune cea mai importantă problemă de estetică. Mai mult, nimic nu-i mai zadarnic decât asemenea distincţii în funcţie de metodă şi de obiect pentru cine s-a convins de unitatea de scop a spiritului Nu există graniţe între disciplinele pe care omul şi le propune pentru a înţelege şi a iubi. Ele se întrepătrund şi aceeaşi nelinişte le uneşte.

E necesar să spunem de la bun început că, pentru ca o operă absurdă să ne cu putinţă, trebuie ca gândirea, sub forma sa cea mai

lucidă, să-şi aibă partea ei. Dar, în acelaşi timp, ea nu trebuie să se manifeste decât ca inteligenţă ordonatoare. Acest paradox se explică conform absurdului. Opera de artă se naşte atunci când inteligenţa renunţă să mai emită raţionamente asupra concretului. Ea înseamnă triumful cărnii. E provocată de gândirea lucidă, care însă, chiar în acest act, se abandonează pe sine, necedând tentaţiei de a supraadăuga celor descrise un sens mai adânc, pe care-l ştie

nelegitim-Opera de artă întruchipează o dramă a inteligenţei, a cărei dovadă nu o face însă decât în mod indirect. Opera absurdă pretinde un artist conştient de aceste limite şi o artă în care concretul nu semnifică nimic mai mult decât el însuşi. Ea nu poate fi scopul, sensul şi consolarea unei vieţi. A crea sau a nu crea e totuna. Creatorul absurd nu ţine la opera sa. El ar putea să renunţe la ea şi, uneori, chiar renunţă în schimbul unei Abisinii.

Putem totodată vedea în asta o regulă de estetică. Adevărata operă de artă este totdeauna pe măsura omului. Ea este prin esenţă cea care spune „mai puţin". Există un anume raport între experienţa globală a unui artist şi opera care o reflectă, între *Wilhelm Meister* şi maturitatea lui Goethe. Acest raport e greşit când opera pretinde să închidă întreaga experienţă între paginile mătăsoase ale unei literaturi explicative. Acest raport e bun când opera nu-i decât un fragment tăiat din blocul experienţei, o faţetă a diamantului în care strălucirea interioară se rezumă fără a se limita, în primul caz există surplus şi pretenţia la eternitate. În al doilea, operă fecundă, datorată unei experienţe subînţelese, a cărei bogăţie se lasă ghicită. Pentru artistul absurd, problema constă în a-şi însuşi arta de a trăi, care e mai presus de îndemânarea artistică. Cu alte cuvinte, marele artist este, înainte de orice, în climatul absurdului, un mare om viu, dacă înţelegem că aici a trăi înseamnă în egală măsură a simţi şi a gândi. Opera întruchipează aşadar o dramă intelectuală. Opera absurdă ilustrează gândirea ce renunţă la iluziile sale şi care se resemnează să nu mai fie decât o inteligenţă ce se foloseşte de aparenţe, acoperind cu imagini ceea ce nu are nicio raţiune. Dacă lumea ar fi inteligibilă, arta nu ar exista.

Nu vorbesc aici de artele formei sau ale culorii, unde stăpâneşte numai descrierea în splendida ei modestie. Expresia începe acolo unde sfârşeşte gândirea. Filosofia acestor adolescenţi cu ochii goi, de care sunt pline templele şi muzeele, a fost transpusă în gesturi. Pentru un om absurd, ea e mai plină de învăţăminte decât toate bibliotecile. Sub un alt aspect, tot astfel stau lucrurile şi cu muzica. Dacă există o artă lipsită de orice învăţăminte, aceea e muzica. Ea se înrudeşte prea mult cu matematicile pentru a nu fi împru

1 E curios să constaţi că pictura cea mai intelectuală, aceea care caută să reducă realitatea la elementele sale esenţiale, nu mai este, la limită, decât o bucurie a ochiului. Ea nu mai păstrează din univers decât culoarea.

mutat gratuitatea lor. Jocul acesta al spiritului cu sine însuşi, conform unor legi prestabilite şi măsurate, se desfăşoară în spaţiul sonor ce ne este propriu, dar dincolo de care vibraţiile se întâlnesc totuşi într-un univers inuman. Nu există senzaţie mai pură. Sunt exemple mult prea simple. Omul absurd recunoaşte drept ale sale aceste armonii şi aceste forme.

Dar aş vrea să vorbesc aici despre o operă care comportă în cel mai mare grad tentaţia de a explica, în care iluzia se propune de la sine, în care concluzia este aproape nelipsită. Mă refer la creaţia romanescă. În cele ce urmează, îmi voi pune întrebarea dacă absurdul poate să se menţină în această creaţie.

A gândi înseamnă înainte de toate a voi să creezi o lume (sau să-ţi limitezi propria lume, ceea ce-i acelaşi lucru), înseamnă a pleca de la dezacordul fundamental ce-l separă pe om de experienţa sa, pentru a găsi un teren de înţelegere potrivit cu nostalgia sa, un univers încorsetat de raţiuni sau luminat de analogii care să permită rezolvarea divorţului insuportabil. Filosoful, chiar în cazul lui Kant, este un creator. El îşi are personajele, simbolurile şi acţiunea sa secretă. El îşi are deznodămintele sale. Dimpotrivă, întâietatea căpătată de roman faţă de poezie şi de eseu reprezintă, în ciuda aparenţelor, doar o

mai mare intelectualizare a artei. Să fim bine înţeleşi: e vorba în primul rând de romanele cele mai de seamă. Fecunditatea şi măreţia unui gen se măsoară adesea în raport cu eşecurile sale. Numărul covârşitor de romane proaste nu trebuie să ne facă să uităm de măreţia celor mai bune. Acestea poartă în sine propriul lor univers. Romanul are logica sa, raţionamentele sale, intuiţia şi postulatele sale. El îşi are, de asemenea, exigenţele sale de claritate.

Opoziţia clasică de care vorbeam mai sus este încă şi mai puţin legitimă în acest caz particular. Ea era valabilă în vremea când filosofia putea fi uşor separată de autorul său. Astăzi, când gândirea nu mai aspiră la universalitate, când cea

1 Dacă ne gândim bine, aşa se explică existenţa romanelor proaste. Aproape toată lumea se crede capabilă de a gândi şi, într-o oarecare măsură, bine sau rău, gândeşte efectiv. Prea puţini, dimpotrivă, pot să se imagineze poeţi sau făuritori de fraze frumoase. Dar din clipa în care gândirea a prevalat asupra stilului, romanul a devenit un bun al mulţimii. Acesta nu-i un rău atât de mare pe cât se spune. Cei mai buni ajung să fie şi mai exigenţi faţă de o înşişi. Iar cei care sucombă nu meritau să supravieţuiască.

mai bună istorie a sa ar fi aceea a pocăinţelor sale, ştim că sistemul, când e valabil, nu se separă de autorul său. *Etica* însăşi, sub unul din aspectele sale, nu-i decât o lungă şi riguroasă confidenţă. Gândirea abstractă întâlneşte în sfârşit suportul său de carne. Iar jocurile romaneşti aletrupului şi ale pasiunilor se ordonează şi mai mult, conform exigenţelor unei viziuni despre lume. Scriitorul nu mai „povesteşte”, ci îşi creează propriul său univers. Marii romancieri sunt romancieri filosofi, adică contrariul scriitorilor cu teză. E cazul lui Balzac, Şade, Melville, Stendhal, Dostoievski, Proust, Malraux, Kafka, pentru a nu cita decât câţiva.

Dar tocmai alegerea pe care au făcut-o de a scrie mai curând în imagini decât apelând la raţionamente este revelatoare pentru o anumită gândire ce le este comună, gândirea convinsă de inutilitatea oricărui principiu explicativ şi de mesajul plin de învăţăminte al aparenţei sensibile. Ei consideră opera drept un sfârşit şi totodată

drept un început, drept rezultatul unei filosofii adesea neexprimate, drept ilustrarea şi încoronarea ei. Dar ea nu-i completă decât prin subînţelesurile acestei filosofii. Ea justifică, în sfârşit, acea variantă pe o veche temă care spune că gândirea puţină îl îndepărtează pe om de viaţă, dar că gândirea multă îl aduce din nou la ea. Incapabilă de a sublima realul, gândirea se mulţumeşte să-l mimeze. Romanul de care e vorba este instrumentul acestei cunoaşteri relative şi totodată inepuizabile, atât de asemănătoare cu aceea a dragostei. Creaţia romanescă seamănă cu dragostea, prin uimirea iniţială şi prin meditaţia fecundă.

Iată cel puţin prestigiul pe care i-l recunosc de la bun început. Dar îl recunoşteam şi acelor prinţi ai gândirii umilite, ale căror sinucideri le-am putut apoi contempla. Mă interesează să cunosc şi să descriu forţa care-i aduce pe calea bătută a iluziei. Mă voi sluji deci şi aici de aceeaşi metodă. Faptul de a mă fi folosit de ea şi până – acum îmi va îngădui să-mi scurtez raţionamentul şi să-lrezum fără întârziere printr-un exemplu. Vreau să ştiu dacă, acceptând să trăiască fără apel, omul poate consimţi, de asemenea, să muncească şi să creeze fără apel şi care este drumul care duce către aceste libertăţi. Vreau să-mi descătuşez universul de fantome şi să-l populez numai cu adevărurile cărnii, a căror prezenţă nu o pot nega. Pot să fac gestul absurd, să aleg, dintre atâtea altele, atitudinea creatoare. Dar o atitudine absurdă, pentru a se menţine 08 atare, trebuie să rămână conştientă de gratuitatea ei. Tot

astfel şi opera. Dacă nu respectă exigenţele absurdului, dacă nu ilustrează divorţul şi revolta, dacă sacrifică pe altarul iluziilor şi trezeşte speranţa, nu mai e gratuită. Nu mă mai pot detaşade ea. Viaţa mea poate afla în operă – lucru derizoriu – un sens. Ea” nu mai este acel exerciţiu de detaşare şi de pasiune prin care se desăvârşesc splendoarea şi inutilitatea unei vieţi omeneşti.

În domeniul creaţiei, unde tentaţia de a explica rămâne cea mai puternică, se poate oare depăşi această ispită? în lumea fictivă, în care

conştiinţa lumii reale este atu de puternică, pot rămâne credincios absurdului fără să cad pradă dorinţei de a trage concluzii? Iată tot atâtea întrebări care, cu un ultim efort, trebuie cercetate. Aţi înţeles care este semnificaţia lor. Sunt ultimele scrupule ale unei conştiinţe ce se teme *şi* renunţe la prima şi dificila sa învăţătură, cu preţul unei ultime iluzii. Ceea ce este valabil pentru creaţie, considerată ca *una* din atitudinile posibile ale omului conştient de absurd, e valabil pentru toate stilurile de viaţă ce i se oferă acestui om. Cuceritorul sau actorul, creatorul sau Don Juanul poate să uite că exerciţiul lui de viaţă nu poate exista fără conştiinţa caracterului său lipsit de sens. Ne obişnuim atât de repede! Vrem să câştigăm bani, ca să trăim fericiţi, şi toată strădania celor mai buni ani de viaţă se concentrează în vederea câştigării acestor bani. Fericirea este uitată, mijlocul e luat drept scop. Tot astfel, tot efortul cuceritorului va devia către ambiţie, care nu era la început decât o cale către o viaţă mai înaltă. Don Juan, la rândul său, îşi va accepta destinul, mulţumindu-se cu această existenţă, a cărei măreţie nu valorează nimic fără revoltă. Unul nesocoteşte conştiinţa, celălalt revolta: în amândouă cazurile, absurdui a dispărut! în inima omenească există atâta încăpăţânată speranţă! Până şi oamenii cei mai desprinşi de toate sfârşesc uneori prin a accepta iluzia Această aprobare dictată de nevoia de linişte este sora lăuntrică a consimţământului existenţial. Există astfel zei de lumină şi idoli de noroi. Dar noi trebuie să aflăm calea de mijloc ce duce către chipurile omului.

Până acum, eşecurile exigenţei absurde ne-au arătat cel mai bine în ce constă ea. În acelaşi mod, ne va fi de-ajuns, spre a fi lămuriţi, să observăm că creaţia romanescă poate oferi aceeaşi ambiguitate ca anumite filosofii. Pot deci să aleg, spre a exemplifica, o operă care să întrunească toate elementele ce indică conştiinţa absurdului, o operă având un punct de plecare limpede şi un climat lucid. Consecinţele ei vor fi pentru noi pline de învăţăminte. Dacă absurdul nu-i respectat, vom şti prin ce subterfugiu s-a introdus iluzia. Un exemplu precis, o temă, fidelitatea creatorului ne vor fi de-ajuns. E vorba de aceeaşi analiză pe care am făcut-o mai sus, într-un mod mai amănunţit.

Voi examina o temă favorită a lui Dosţoievski. Aş fi putut, la fel de bine, să studiez şi alte opere. Dar în problema aceasta este tratată direct, în sensul măreţiei şi al emoţiei, ca şi în cazul filosofiilor existenţialiste despre care am vorbit. Acest paralelism îmi serveşte argumentarea.

j Aceea a lui Malraux, de exemplu. Dar ar fi trebuit să abordăm în acelaşi „P problema socială, care, într-adevăr, nu poate fi evitată de gândirea ab-surdă (deşi aceasta îi poate propune mai multe soluţii şi din cele mai dife” o Trebuie totuşi să ne limităm.

KIRILOV

Toţi eroii lui Dostoievski se întreabă asupra sensului vieţii. îată prin ce sunt moderni: nu se tem de ridicol. Sensibilitatea clasică se deosebeşte de sensibilitatea modernă prin faptul că prima se hrăneşte din probleme morale, iar ultima din probleme metafizice. În romanele lui Dostoievski, întrebarea e pusă cu o asemenea intensitate, încât ea nu poate duce decât la soluţii extreme. Existenţa este mincinoasă *sau* eternă. Dacă Dostoievski s-ar mulţumi cu această analiză, n-ar fi decât filosof. Dar el ilustrează consecinţele pe care asemenea jocuri ale spiritului le pot avea în viaţa unui om şi, prin aceasta, e artist. Din aceste consecinţe îl reţine ultima, aceea pe care el însuşi, *în Jurnalul unui scriitor*, onumeşte „sinucidere logică”. Într-adevăr, în paginile publicate în decembrie 1876, el imaginează raţionamentul „sinuciderii logice”. Convins că existenţa omenească este o perfectă absurditate pentru cel care nu crede în nemurire, deznădăjduitul ajunge la următoarele concluzii: „De vreme ce, la întrebările mele în legătură cu fericirea, mi s-a răspuns prin mijlocirea conştiinţei mele că nu pot fi fericit altfel decât în armonie cu marele tot, pe care nu-l concep şi nu voi fi niciodată în măsură să-l concep, evident… De vreme ce, în sfârşit, în această ordine a lucrurilor, îmi asum rolul de reclamant şi totodată de garant, de acuzat şi de judecător şi de vreme ce găsesc această comedie a naturii cu desăvârşire stupidă, socotind chiar umilitor din parte-mi să accept s-o joc… în calitatea mea indiscutabilă de reclamant şi de garant, de judecător şi de acuzat, condamn această natură care, cu o atu de neruşinată îndrăzneală, m-a făcut să mă nasc ca să sufăr, o

condamn să fie nimicită odată cu mine”.

O asemenea atitudine mai comportă încă un oarecare umor! Acest sinucigaş se omoară pentru că, pe plan metafizic, e *vexat* într-un anume sens, se răzbună. E modul lui de a arăta că „nu se lasă înşelat”. Ştim totuşi că aceeaşi temă capătă cea mai admirabilă amploare datorită lui Kinlov, personaj din *Demonii*, partizan el însuşi al sinuciderii logice. Inginerul Kirilov declară undeva că vrea să-şi ia viaţa pentru că „asta-i: ideea lui”. E lesne de văzut că aceste cuvinte trebuie înţelese

În sensul lor propriu. El se pregăteşte de moarte în numele unei idei, al unui gând. Avem de-a face aici cu sinuciderea superioară. Treptat, de-a lungul scenelor în cursul cărora masca (ui Kirilov se luminează puţin câte puţin, ni se dezvăluie gândul fatal ce-l însufleţeşte. Într-adevăr, inginerul reia raţionamentul din *Jurnal*. Simte că Dumnezeu e necesar şi că El trebuie să existe. Dar, totodată, ştie că Dumnezeu nu există şi că nu poate exista. „Cum de râu înţelegi, exclamă el, că acest motiv e suficient pentru a te omorî?” Atare atitudine are şi în cazul lui câteva din consecinţele absurde. Acceptă, din indiferenţă, ca sinuciderea lui să fie utilizată în folosul unei cauze pe care o dispreţuieşte. „Am hotărât în noaptea asta că mi-e totuna”. Îşi pregăteşte, în sfârşit, gestul cu un sentiment de revoltă şi de libertate. „Mă voi omorî spre a-mi afirma nesupunerea, noua şi teribila mea libertate”. Nu mai e vorba de răzbunare, de revoltă. Kirilov este deci un personaj absurd – cu această rezervă esenţială totuşi: se omoară. Dar el însuşi ne explică această contradicţie şi *ia* aşa fel, încât ne dezvăluie totodată secretul absurd în deplina sa puritate. Într-adevăr, el adaugă logicii sale aducătoare de moarte o ambiţie extraordinară, care dă personajului întreaga sa perspectivă: vrea să se omoare spre a deveni dumnezeu.

Raţionamentul e de o claritate clasică. Dacă Dumnezeu nu există, Kirilov este dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu există, Kirilov trebuie să se omoare, Kirilov trebuie deci să se omoare pentru a fi dumnezeu. E o logică absurdă, dar este tocmai cea care trebuie. Interesant este însă a

da un sens acestei divinităţi aduse pe pământ, ceea ce înseamnă de fapt a lumina premisa: „Dacă Dumnezeu nu există, eu sunt dumnezeu”, care rămâne încă destul de obscură. E important să remarcăm mai întâi că omul care afirmă această pretenţie nesăbuită aparţine întru totul lumii acesteia. În fiecare dimineaţă face gimnastică spre a-şi întreţine sănătatea. îl emoţionează bucuria lui Şatov de a-şi fi regăsit soţia. Pe o hârtie ce va fi găsită după moartea sa, vrea să deseneze o figură care să „le” dea cu tifla. E copilăros şi iute la mânie, pătimaş, metodic şi sensibil. E supraom prin logica şi prin ideea sa fixă, dar e om în toate celelalte privinţe. Totuşi, el e acela care ne vorbeşte cu calm despre propria lui divinitate. Nu-i nebun atunci, Dostoievski însuşi e nebun. Zbuciumul lui nu se

182 *Albert Camus* datorează aşadar unei iluzii de megaloman. Iar a înţelege cuvintele în sensul lor propriu ar fi, de data asta, ridicol.

Kirilov însuşi ne ajută să înţelegem şi mai bine. La o întrebare a lui Stavroghin, precizează că nu se gândeşte la un dumnezeu-om. Am putea crede că din grija de a sedeosebi de Hristos. Dar, în realitate, e vorba de a-l anexa pe acesta, într-adevăr, Kirilov imaginează o clipă că Iisus, murind, *nu se regăseşte în paradis*. El îşi dă atunci seama că toate chinurile sale au fost zadarnice. „Legile naturii, spune inginerul, l-au silit pe Hristos să trăiască în mijlocul minciunii şi să moară pentru o minciună”. În acest sens numai, Iisus întruchipează întreaga dramă omenească. Este omul-perfect, fiindcă a realizat condiţia cea mai absurdă. Nu-i Dumnezeul-om ci omul-dumnezeu. Şi, ca el, fiecare dintre noi poate fi răstignit și înșelat – fiecare este răstignit și înșelat într-o anumită măsură.

Divinitatea de care vorbim e deci pe de-a-ntregul terestră. „Am căutat timp de trei ani, spune Kirilov, atributul divinităţii mele: independenţa”. Din această clipă, întrezărim sensul premisei kiriloviene: „Dacă Dumnezeu nu există, eu sunt dumnezeu”. A deveni dumnezeu nu înseamnă decât a fi liber pe acest pământ, a nu sluji o fiinţă nemuritoare, înseamnă mai cu seamă, bineînţeles, a trage toate consecinţele acestei dureroase independenţe. Dacă Dumnezeu există, totul depinde de El şi noi nu putem nimic împotriva voinţei lui Dacă nu

există, totul depinde de noi. Pentru Kirilov şi pentru Nietzsche, a-l omorî pe Dumnezeu înseamnă a deveni tu însuţi dumnezeu, înseamnă a realiza chiar pe acest pământ viaţa veşnică despre care ne vorbeşte Evanghelia.

Dar, dacă această crimă metafizică e de-ajuns pentru desăvârşirea omului, la ce bun să i se mai adauge sinuciderea? De ce să te omori, să părăseşti această lume, după ce ţi-ai cucerit libertatea? O atare atitudine e contradictorie. Kirilov o ştie prea bine şi de aceea adaugă: „Dacă simţi aceasta, eşti un ţar şi, departe de a te omorî, vei trăi în culmea gloriei”. Dar oamenii sunt ignoranţi. Ei nu simt „aceasta”. Ca pe vremea lui Prometeu, nutresc în sufletele lor oarba spe – *MITUL LUI SISIF* 183

ranţă.1 Au nevoie să li se arate drumul şi nu se pot lipsi de predică. Kirilov trebuie aşadar să se omoare din dragoste pentru omenire. Trebuie să le arate fraţilor săi o cale regală şi anevoioasă pe care va merge el cel dintâi. Sinuciderea lui e o sinucidere pedagogică. Kirilov se sacrifică. Totuşi, deşi răstignit, el nu va fi înşelat. Rămâne omul-dumnezeu, cunoscându-şi moartea fără de viitor, pătruns de melancolia evanghelică. „Sunt nefericit, spune el, pentru că sunt silit să-mi afirm libertatea”. Dar după moartea lui, oamenii, în sfârşit, vor şti şi acest pământ se va umple de ţari şi va străluci de măreţie omenească. Glonţul pornit din pistolul lui Kirilov va fi semnalul ultimei revoluţii. Astfel, nu disperarea îl împinge la moarte, ci numai dragostea de aproapele. Înainte de a termina în mod sângeros o inexprimabilă aventură spirituală, Kirilov rosteşte un cuvânt la fel de vechi ca şi suferinţa oamenilor: „Totul e bine”.

La Dostoievski, tema sinuciderii este, aşadar, o temă absurdă. Să notăm, înainte de a continua, că Kirilov reapare în alte personaje care, de asemenea, sunt punctul de plecare pentru noi teme absurde. Stavroghin şi Ivan Karamazov aplică în viaţă practica adevărurilor absurde. Moartea lui Kirilov îi eliberează pe ei. Amândoi încearcă să fie ţari. Stavroghin duce o viaţă „ironică” – ştim îndeajuns de bine care. Stârneşte ură în jurul lui. Şi totuşi, cuvântul-cheie al acestui personaj se află în scrisoarea sa de adio: „N-am putut urî nimic şi pe nimeni”.

Este ţarul indiferenţei. Ca şi Ivan, care refuză să abdice de la puterile regale ale inteligenţei. Acelora care, ca fratele său, dovedesc prin viaţa lor că, pentru a crede, trebuie să te umileşti, el ar putea să le răspundă că o asemenea condiţie e lipsită de demnitate. Cuvântul său cheie este: „Totul e îngăduit", cu nuanţa cuvenită de tristeţe. Bineînţeles, ca şi Nietzsche, cel mai" celebru dintre ucigaşii de Dumnezeu, sfârşeşte şi el în nebunie. Dar e un risc care trebuie înfruntat şi, în faţa unor asemenea sfârşituri tragice, mişcarea esenţială a spiritului absurd constă în a se întreba: „Şi ce dovedeşte aceasta?"

Astfel, romanele, ca şi *Jurnalul*, pun problema absurdului. Ele instaurează logica dusă până la moarte, exaltarea, la „Stavroghin: Crezi în viaţa veşnică într-o altă lume? Kirilov: Nu, dar cred în viaţa veşnică în această lume".

1 «Omul l-a născocit pe Dumnezeu pentru ca să nu se omoare. Iată rezuma-ul istoriei universale de până acum".

bertatea „teribilă", gloria ţarilor devenită glorie omenească, f Totul e bine, totul e îngăduit, nimic nu trebuie urât: iată toi atâtea judecăţi absurde. Dar cât e de prodigioasă această creaţie, în care fiinţe de foc şi de gheaţă ne par atât de familiare! Lumea pătimaşă a indiferenţei, care clocoteşte în inima lor, nu ni se pare întru nimic monstruoasă. Regăsim în ea spaimele noastre zilnice. Şi nimeni, fără îndoială, n-a ştiut că Dostoievski să înveşmânteze lumea absurdă în farmece atât de apropiate şi, totodată, atât de chinuitoare.

Şi totuşi, care-i concluzia lui? Două citate ne vor arăta completa răsturnare metafizică ce-l duce pe scriitor către alte revelaţii. Raţionamentul sinuciderii logice provocând unele proteste ale criticilor, Dostoievski, în paginile următoare ale *Jurnalului*, îşi dezvoltă punctul de vedere, trăgând următoarea concluzie: „Dacă făpturii omeneşti credinţa în nemurire îi este atât de necesară (încât fără ea ajunge să se omoare), înseamnă că ea reprezintă starea normală a omenirii. Astfel fiind, nemurirea sufletului omenesc există în mod neîndoielnic". Pe de altă parte, în ultimele pagini ale ultimului său

roman, la capătul acelei gigantice lupte cu Dumnezeu, câţiva copii îl întreabă pe Aliosa: „Karamazov, e adevărat ce spune religia, că vom învia din morţi şi că ne vom întâlni unii cu alţii?" Iar Alioşa le răspunde: „Sigur, ne vom întâlni şi ne vom povesti cu bucurie tot ce s-a întâmplat".

Astfel, Kirilov, Stavroghin şi Iyan sunt înfrânţi. *Fraţii Karamazov* dă răspuns *Demonilor*. Şi e vorba, într-adevăf, de o concluzie. Cazul lui Alioşa nu-i ambiguu ca acela al prinţului Mîşkin. Bolnav, acesta din urmă trăieşte într-un prezent perpetuu, nuanţat de surâsuri şi de indiferenţă, şi această stare de beatitudine ar putea fiânsăşi viaţa veşnică de care vorbeşte prinţul. Alioşa, dimpotrivă, spune limpede: „Ne vom întâlni". Nu mai poate fi vorba de sinucidere şi de nebunie. La ce bun, pentru cel ce este sigur de nemurire şi de bucuriile ei? Omul îşi schimbă propria sa divinitate prefericire. „Ne vom povesti cu bucurie tot ce s-a întâmplat". Astfel, pistolul lui Kirilov şi-a slobozit glonţul undeva în Rusia, dar lumea a continuat să nutrească oarbele ei speranţe. Oamenii n-au înţeles „aceasta".

Nu ne vorbeşte deci un romancier absurd, ci un roman-l cier existenţialist. Şi în cazul său saltul este emoţionant, înveşmântând în măreţie arta care-l inspiră. E o adeziune impresionantă, zămislită în îndoială, nesigură şi înflăcărată. Vorbind despre *Fraţii Karamazov*, Dostoievskiscria: „Ches-l ţiunea principală ce va fi urmărită în toate paginile acestei cărţi este cea care m-a chinuit, conştient sau inconştient, întreaga mea viaţă: existenţa lui Dumnezeu". E greu de crezut că un singur roman a fost de-ajuns spre a transforma în certitudine plină de bucurie suferinţa unei vieţi întregi. Un comentator remarcă, şi pe bună dreptate, că Dostoievski este mai aproape de Ivan: în timp ce capitolele afirmative din *Fraţii Karamazov* i-au cerut trei luni de strădanie, „blasfemiile, cum le numeşte el, au fost scrise cu exaltare în trei săptămâni. Toate personajele poartă în carnea lor acest ghimpe, pe care-l înfig şi mai adânc sau căruia îi caută un fleac în senzaţie sau în imoralitate. Să rămânem, oricum, asupra acestei îndoieli. Iată o operă în care, într-un clarobscur mai impresionant decât lumina zilei, putem surprinde lupta omului împotriva

speranţelor sale. Ajuns la capătul ei, creatorul alege împotriva personajelor sale. Aceasta contradicţie ne îngăduie să introducem o nuanţă. În cazul de faţă, nu e vorba de q operă absurdă, ci de o operă care pune problema absurdului.

Răspunsul lui Dostoievski este umilinţa, „ruşinea, după cum îi spune Stavroghin. Dimpotrivă, o operă absurdă nu dă niciun răspuns, iată toată deosebirea. În încheiere, să notăm că absurdul e contrazis în această operă nu de caracterul ei creştin, ci de faptul că ea vesteşte viaţa viitoare. Poţi fi creştin şi absurd. Există exemple de creştini care nu cred în viaţa viitoare. În legătură cu opera de artă, ar fi deci posibil să se precizeze una din direcţiile analizei absurde, aşa cum s-a putut întrezări în paginile precedente. Ea duce la afirmarea „absurdităţii Evangheliei”, punând în lumină ideea, fecundă în urmări, că convingerile pot merge mână în mână cu lipsa de credinţă. Vedem, dimpotrivă, cum autorul *Demonilor*, deşi deprins cu aceste drumuri, a apucat, în cele din urmă, pe o cale cu totul diferită. Surprinzătorul răspuns dat de creator personajelor sale, de Dostoievski lui Kirilov, poate fi, într-adevăr, rezumat astfel: existenţa este mincinoasă *şi* veşnică.

1 Sons Schoelzer.

2 Gide face o observaţie ciudată şi pătrunzătoare: aproape toţi eroii lui Dostoievski sunt poligami.

CREAŢIA FĂRĂ DE VIITOR

Văd, aşadar, că speranţa nu poate fi eludată o dată pentru totdeauna şi că îi poate lua cu asalt şi pe cei ce se voiau izbăviţi de ea. Operele de care a fost vorba până aici mă interesează tocmai din acest punct de vedere. Aş putea, cel puţin sub raportul creaţiei, să enumăr câteva opere cu adevărat absurde.1 Dar în toate trebuie să existe un început. Obiectul acestei cercetări este o anume fidelitate. Biserica n-a fost atât de aspră cu ereticii decât pentru că socotea că nu există duşman mai primejdios decât un fiu care a părăsit drumul cel drept. Dar istoria îndrăznelilor gnostice şi persistenţa curentelor maniheiste au făcut mai mult pentru făurirea dogmei ortodoxe decât toate rugăciunile. Păstrând proporţiile, tot astfel stau lucrurile şi cu absurdul.

Recunoaştem drumul său propriu, pe măsură ce descoperim căile ce se depărtează de el. La capătul raţionamentului absurd, într-una din atitudinile dictate de logica sa, nu-i indiferent să regăseşti speranţa, introdusă din nou sub una din înfăţişările ei cele mai patetice. Aceasta ne arată cât e de greu de realizat asceza absurdă. Aceasta ne arată mai cu seamă necesitatea unei conştiinţe clipă de clipă lucide, trimiţându-ne la cadrul general al acestui eseu.

Dar dacă nu se pune încă problema de a inventaria operele absurde, putem cel puţin să tragem concluziile în legătură cu atitudinea creatoare, adică în legătură cu una din atitudinile care pot întregi existenţa absurdă. Arta nu poate fi de nimic mai bine slujită decât de o gândire negativă. Tentativele ei obscure şi umilite sunt tot atât de necesare pentru înţelegerea unei mari opere pe cât de necesară e culoarea neagră pentru a înţelege culoarea albă. A munci şi a crea „pentru nimic”, a sculpta în argilă, a şi-i ca ceea ce creezi tu nu are viitor, a-ţi vedea opera nimicul într-o singură zi, conştient fiind că, în înţelesul lui cel mai adânc, faptul e tot l *Moby Dick* de Melville, de exemplu.

atât de lipsit de însemnătate ca şi acela de a zidi pentru secole – iată înţelepciunea dificilă pe care o îngăduie gândirea absurdă. Să-şi îndeplinească în acelaşi timp cele două sarcini, negând, pe de o parte, exaltând, pe de altă parte – iată drumul ce se deschide în faţa creatorului absurd. El trebuie să restituie vidului culorile sale.

Ajungem astfel la o concepţie particulară a operei de artă. Prea adesea opera unui creator e considerată ca o suită de mărturisiri izolate. Artistul este confundat atunci cu omul de litere. O gândire profundă se află în continuă devenire, îmbrăţişează experienţa unei vieţi întregi şi se modelează după ea. Tot astfel, creaţia unică a unui om e tot mai puternică cu fiecare din chipurile sale succesive şi multiple, adică cu fiecare nouă operă. Unele le întregesc pe celelalte, le corectează sau le ajung din urmă şi, de asemenea, le contrazic. Creaţia ia sfârşit nu odată cu strigătul victorios al artistului orbit de iluzie: „Am spus totul”, ci odată cu moartea creatorului, cu care se încheie

experienţa acestuia şi cartea proprie geniului său.

Acest efort, această conştiinţă supraomenească nu-i apar în chip necesar cititorului. Nu există mister în creaţia omenească. Voinţa săvârşeşte acest miracol. Dar nu există creaţie adevărată fără taină. Neîndoielnic, o suită de opere poate fi doar o serie de aproximaţii ale uneia şi aceleiaşi gândiri. Dar putem să ne imaginăm şi o altă categorie de creatori, care ar proceda prin juxtapunere. Operele lor pot părea fără legătură între ele. Într-o anumită măsură, ele sunt contradictorii. Dar, considerate în raport cu acel tot pe care-l alcătuiesc, vedem cum ele se articulează în funcţie de o anumită ordine. Moartea le dă, astfel, sensul definitiv. Ele primesc lumina lor cea mai strălucitoare de la însăşi viaţa autorului lor. Câtă vreme acesta trăieşte, operele sale nu-s decât o colecţie de eşecuri. Dar, dacă aceste eşecuri păstrează toate aceeaşi rezonanţă, creatorul a ştiut să repete imaginea propriei sale condiţii, a ştiut să dea glas secretului steril pe care-l deţine.

Efortul de dominare este, într-un asemenea caz, considerabil. Dar inteligenţa omenească poate să facă faţă la mult mai mult. Ea va demonstra numai aspectul voluntar al creaţiei. Am arătat în altă parte că voinţa omenească nu are

alt scop decât acela de a menţine conştiinţa trează. Dar lucrul nu-i cu putinţă fără disciplină. Creaţia este cea mai eficace şcoală a răbdării şi a lucidităţii. Este, de asemenea, mărturia zguduitoare a singurei demnităţi a omului: revolta tenace împotriva condiţiei sale, perseverenţa într-un efort pe care-i consideră steril. Ea cere un efort cotidian, stăpânire de sine, aprecierea exactă a limitelor adevărului, măsură şi forţă. Ea înseamnă asceză. Şi toate acestea „pentru nimic”, pentru a repeta mereu acelaşi lucru şi a nu înainta nici măcar cu un pas. Dar poate că marea operă de artă are mai puţină importanţă prin ea însăşi decât prin încercarea la care îl supune pe om şi prin ocazia pe care i-o dă de a-şi depăşi propriile năluci şi de a se mai apropia cu încă puţin de realitatea sa nudă.

Să nu se confunde esteticile. Nu invoc aici documentarea

răbdătoare, ilustrarea neîncetată şi sterilă a unei teze, ci dimpotrivă, dacă m-am exprimat limpede. Romanul cu teză, opera care vrea să confirme, cea mai vrednică de dispreţ din toate, este cea care cel mai adeseori se inspiră dintr-o gândire *satisfăcută*. Demonstrăm adevărul pe care socotim că-l deţinem. Dar astfel nu punem în mişcare decât idei, iar ideile sunt contrariul gândirii. Creatorii de acest fel sunt filosofi ruşinaţi. Cei despre care vorbesc sau pe care-i imaginez sunt, dimpotrivă, gânditori lucizi. Ajunşi la un anume punct, acolo unde gândirea se întoarce asupra ei înseşi, ei înalţă imaginile operelor lor ca pe nişte simboluri evidente ale unei gândiri limitate, muritoare şi revoltate.

Ele dovedesc, poate, ceva. Dar romancierii îşi dau aceste dovezi mai curând lor înşile decât celorlalţi. Esenţialul este că triumfă în concret şi în aceasta stă măreţia lor. Triumful acesta pe de-a-ntregul carnal le-a fost pregătit de o gândire ale cărei puteri abstracte au fost umilite. Când umilinţa e deplină, carnea dă dintr-odată creaţiei întreaga sa strălucire absurdă. Tocmai filosofii ironici sunt cei care creează opere pasionate.

Orice gândire care renunţă la unitate preamăreşte diversitatea. Iar diversitatea este domeniul artei. Singura gândire care eliberează spiritul este cea care-l lasă singur, sigur de limitele sale şi de sfârşitul său apropiat. Nicio doctrină nu-l solicită. El aşteaptă maturizarea operei şi a vieţii. Desprinsă de el, opera va face să răsune o dată mai mult vocea stinsă a unui suflet izbăvit pentru totdeauna de speranţă. Sau va tăcea, dacă creatorul, obosit de jocul său, vrea să-l părăsească. Amândouă atitudinile sunt echivalente.

Pretind, astfel, creaţiei absurde ceea ce pretindeam şi rând irii: revolta, libertatea şi diversitatea. Ea va manifesta apoi profunda sa inutilitate. În acest efort cotidian, în care inteligenţa şi pasiunea se întrepătrund şi se exaltă, omul absurd descoperă o disciplină care va constitui esenţialul forţei sale. perseverenţa necesară aici, încăpăţânarea şi clarviziunea se întâlnesc astfel cu atitudinea cuceritorului. A crea înseamnă a da o formă propriului destin. Toate aceste personaje se definesc prin opera lor, cel puţin tot atât pe cât se

defineşte aceasta prin ele. Actorul ne-aarătat: nu există graniţă între a părea şi a fi.

Să mai spunem o dată. Nimic din toate acestea nu are un sens real. Pe drumul acestei libertăţi mai rămâne de făcut încă un pas. Ultimul efort al acestor spirite înrudite, al creatorului sau al cuceritorului, este de a şti să se elibereze şi de opera întreprinsă, de a ajunge să admită că opera însăşi – cucerire, dragoste sau creaţie – poate să nu existe, încununând astfel inutilitatea profundă a oricărei vieţi individuale. Aceasta le dă chiar mai multă uşurinţă în realizarea operei, ca şi cum faptul de a-şi da seama de absurditatea vieţii i-ar îndreptăţi să i se dăruiască fără măsură.

Nu mai rămâne astfel decât un destin în care doar sfârşitul e fatal. În afară de această unică fatalitate a morţii, totul, bucurie sau fericire, e libertate. Rămâne o lume în care omul e singurul stăpân. Ceea ce îl înlănţuia era iluzia unei alte lumi. Soarta gândirii sale nu mai e să se abandoneze pe sine, ci să izbucnească în imagini. Ea se pune în joc în mituri, fără îndoială, dar în mituri ce nu au altă profunzime decât aceea a durerii omeneşti şi care sunt inepuizabile ca şi ea. Nu fabula divină ce înşală şi orbeşte, ci chipul, gestul şi drama pământească, în care se rezumă o înţelepciune dificilă şi o pasiune fără viitor.

MITUL LUI SISIF

Zeii îl osândiseră pe Sisif să rostogolească întruna o stâncă până în vârful unui munte, de unde piatra cădea dusă de propria ei greutate. Socotiseră cu oarecare dreptate că nu-i pedeapsă mai crâncenă ca munca zadarnică şi fără speranţă.

t) acă-l credem pe Homer, Sisif era cel mai înţelept şi mai prudent dintre muritori. După o altă tradiţie, totuşi elâncli-na către meseria de hoţ. Nu văd aici nici b contradicţie. În legătură cu pricinile pentru care a ajuns truditorul inutil al Infernului părerile sunt împărţite. Mai întâi, este învinuit că şi-ar fi îngăduit unele libertăţi faţă de zei, cărora le-a trădat secretele. Egina, fiica lui Asope, a fost răpită de Jupiter. Tatăl, uimit de această dispariţie, i s-a plâns lui Sisif. Acesta, care ştia de răpire, i-a făgăduitlui Asope să-i spună totul, cu condiţia ca el să dea apă citadelei Corintului. Nu s-a temut de fulgerele cereşti şi a

ales binecuvântarea apei, drept pentru care a fost pedepsit în Infern. Homer ne povesteşte, de asemenea, că Sisif pusese Moartea în lanţuri. Pluton ri-a putut suferi să-şi vadă împărăţia pustie şi tăcută. L-a trimis pe zeul războiului, care a scos-o pe Moarte din mâinile învingătorului său.

Se mai spune şi că Sisif, pe patul de moarte, a vrut, în mod nesocotit, să pună la încercare dragostea soţiei sale. I-a poruncit să nu-l înmormânteze, ci să-i arunce trupul în mijlocul pieţei publice. Sisif s-a trezit în Infern. Şi acolo, mâniat de o ascultare atât de potrivnică dragostei omeneşti, a obţinut de la Pluton îngăduinţa să se întoarcă pe pământ, spre a-şi pedepsi soţia. Dar, când a văzut din nou chipul acestei lumi, când s-a bucurat de apă şi de soare, de pietrele calde şi de mare, n-a mai vrut să se întoarcă în umbra Infernului. Nici chemările, nici mânia şi nici ameninţările divine nu l-au clintit din hotărârea lui. A mai trăit mulţi ani încă, privind linia rotunjită a golfului, în faţa mării strălucitoare şi a pământului surâzător. Spre a-l supune, a fost nevoie de o poruncă a zeilor. Mercur a venit să-l înşface pe îndrăzneţ şi, răpindu-l

bucuriilor sale, l-a adus cu de-a sila în Infern, unde stânca îi I aştepta gata pregătită.

S-a înţeles, fără îndoială, că Sisif este eroul absurd, atât [prin pasiunile, cât şi prin chinul său. Dispreţul faţă de zei, ura faţă de moarte şi pasiunea pentru viaţă i-au adus acel supliciu de nespus al fiinţei care se străduieşte în vederea a ceva ce nu va fi niciodată terminat. E preţul care trebuie plătit pentru pasiunile de pe acest pământ. Nu ni se spune nimic despre Sisif în Infern. Miturile sunt făcute pentru ca imaginaţia să le însufleţească. În cazul lui Sisif, vedem doar imensul efort al unui trup încordat spre a ridica piatra uriaşă, spre a o rostogoli şi a o urca pe acelaşi povârniş de sute şi de sute de ori, la nesfârşit; vedem faţa crispată, obrazul lipit de piatră, încordarea umărului care primeşte blocul acoperit de argilă, a piciorului care-l împiedică să se rostogolească, braţele care-l ridică din nou, siguranţa

atât de omenească a doua mâini murdare de pământ. La capătul acestui îndelung efort, măsurat prin spaţiul fără cer și prin timpul fără adâncime, scopul este atins. Sisif priveşte atunci piatra cum se rostogoleşte în câteva clipe spre acea lume de jos, de unde va trebui s-o urce din nou către înălţimi. Apoi coboară din nou spre câmpie.

Sisif mă interesează în timpul acestei întoarceri, a acestei pauze. O faţă care trudeşte atât de aproape de piatră s-a schimbat ea însăşi în piatră! îl văd pe acest om cum coboară cu pasul greoi, dar măsurat, către chinul său fără de sfârşit. Ceasul acesta, care este ca o respiraţie și care revine tot atât de sigur ca și nefericirea lui, este ceasul conştiinţei. În fiecare din aceste clipe când părăseşte înălţimile, coborând pas cu pas către vizuinile zeilor, este superior destinului său. E mai puternic decât stânca lui.

Acest mit este tragic pentru că eroul său e conștient, într-adevăr, care ar fi chinul lui dacă la fiecare pas ar fi susţinut de speranţa în izbândă? Muncitorul de azi îndeplineşte în fiecare zi din viaţa lui aceeaşi muncă şi destinul său nu-i mai puţin absurd. Dar el nu-i tragic, decât în acele rare mol mente când devine conştient. Sisif, proletar al zeilor, neputincios și revoltat, își cunoaşte condiţia mizerabilă în toată amploarea ei; la ea se gândeşte în timp ce coboară. Clarvi-l ziunea, care ar fi trebuit să constituie chinul său, îi I

desăvârșește victoria. Nu există destin care să nu poată fi depăşit prin dispreţ.

Astfel, dacă coborârea se face uneori în durere, ea poate să se facă şi în bucurie. Cuvântul acesta nu-i de prisos. Mi-l închipui pe Sisif întorcându-se către stânca sa și că la începutul drumului era durerea. Când imaginile pământului se îngrămădesc prea năvalnic în amintire, când chemarea fericirii e prea îmbietoare, se întâmplă ca tristeţea să se trezească în inima omului: e victoria stâncii, e stânca însăşi. Uriaşa mâhnire e o povară prea grea. Sunt nopţile noastre de pe muntele Ghetsimani. Dar adevărurile zdrobitoare pier când sunt cunoscute. Astfel, Oedip ascultă mai întâi de destinul său fără să ştie. Din clipa în care ştie, începe tragedia lui. Dar tot atunci, orb şi deznădăjduit, cunoaşte că singura sa legătură cu lumea e mâna fragedă a unei

fecioare. Atunci răsună cuvintele uriaşe: „În pofida atâtor încercări, vârsta mea înaintată şi măreţia sufletului meu mă fac să judec cătptul e bine”. Oedip al lui Sofocle, ca şi Kiriloy al lui Dosuuevski, ne dă astfel formula victoriei absurde. Înţelepciunea antică se întâlneşte cu eroismul modern.

Nu descoperi absurdul fără a fi ispitit să scrii un manual despre fericire. „Dar cum? Pe căi atât de strâmte…?” Există doar o singură lume. Fericirea şi absurdul sunt doi copii ai aceluiaşi pământ. Ei sunt nedespărţiţi. Ar fi greşit să spunem că fericirea se naşte neapărat din descoperirea absurdului. Se întâmplă la fel de bine ca sentimentul absurdului să se nască din fericire. „Socot că totul e bine”, spune Oedip, şi aceste cuvinte sunt sacre. Ele răsună în universul sălbatic şi limitat al omului. Ele îl învaţă că totul nu este, n-a fost epuizat. Ele izgonesc din această lume un Dumnezeu care pătrunsese în ea odată cu insatisfacţia şi cu gustul pentru durerile inutile. Ele fac din destin o problemă a omului, care trebuie rezolvată între oameni.

Toată bucuria tăcută a lui Sisif e aici. Destinul său îi aparţine. Stânca lui este lucrul lui. Tot astfel, omul absurd, când îşi contemplă chinul, face să amuţească toţi idolii. În universul dintr-odată întors la tăcerea sa, se înalţă miile de yoci uimite ale pământului. Chemări inconştiente şi tainice, invitaţii ale tuturor chipurilor, iată reversul necesar şi preţul victoriei. Nu există soare fără umbră şi trebuie să cunoaştem şi noaptea. Omul absurd spune da şi efortul său nu va înceta niciodată. Dacă există un destin personal, în schimb nu
 există destin superior sau, cel puţin, există doar unul singur, pe care el îl socoteşte fatal şi vrednic de dispreţ. Cât priveşte restul, el se ştie stăpânul zilelor sale. În aceaclipă subtilj când omul se apleacă asupra vieţii sale, Sisif, întorcându-se ia stâncă, contemplă acel şir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale şi, în curând, pecetluit de moarte. Astfel, încredinţat de originea pe deplin omenească a tot ce-i omenesc, orb care vrea să vadă şi care ştie că noaptea nu are sfârşit, el nu se opreşte niciodată. Stânca se rostogoleşte încă şi acum.

Îl las pe Sisif la poalele muntelui. Ne întoarcem întotdeauna la povara noastră. Dar Sisif ne învaţă fidelitatea superioară care îi neagă pe zei şi înalţă stâncile. Şi el socoteşte că totul e bine. Acest univers rămas fără de stăpân nu-i pare nici steril, nici neînsemnat. Fiecare grăunte al acestui munte plin de întuneric alcătuieşte o lume. Lupta însăşi contra înălţimilor e de-ajuns spre umple un suflet omenesc. Trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit.

APENDIX

SPERANŢA ŞI ABSURDUL ÎN OPERA LUI FRANZ KAFKA

Studiul despre Franz Kafka, pe care-l publicăm în apendix, a fost înlocuit în prima ediţie a *mi-am U Sisifen* capitolul intitulat *Dostoievda*? *sutuadem* El a fost totuşi publicat de revista *LArbalite* în 1943.

Vom afla aici, tratată dintr-o altă perspectivă, critica creaţ.e. absurde, abordată încă din paginile consacrate lui Dostoievski. (*Nota edme franceze*)

Toată arta lui Kafka constă în a-l sili pe cititor să recitească. Deznodămintele sale sau absenţa de deznodământ sugerează explicaţii, dar care nu sunt limpede arătate şi care cer, spre a părea întemeiate, ca povestirea să fie recitită dintr-un nou unghi. Uneori, există o dublă posibilitate de interpretare, de unde şi necesitatea a doua lecturi. E tocmai ceea ce dorea şi autorul. Dar ne-am înşela dacă am vrea să interpretăm fiecare detaliu din opera lui Kafka. Un simbol rămâne totdeauna în domeniul generalului şi, oricât de precisă e traducerea lui, artistul nu poate reda prin ea decât o anumită mişcare: a-l traduce cuvânt cu cuvânt e cu neputinţă. De altminteri, nimic mai greu de înţeles decât o opera simbolică. Un simbol îl depăşeşte întotdeauna pe cel ce se foloseşte de el, făcându-l să spună în realitate mai mult decât are conştiinţa că exprimă. În această privinţă, cel mai sigur mijloc de a-l înţelege este de a nu-l provoca, de a aborda opera fără o idee preconcepută şi de a nu-i căuta curenţi secreţi. În cazul lui Kafka, în special, e onest să consimţi la jocul său, să abordezi drama prin aparenţă şi romanul prin formă.

La prima vedere şi pentru un cititor detaşat avem de-a face cu nişte aventuri neliniştitoare, care pun în mişcare personaje înfricoşate,

ce urmăresc cu încăpăţânare dezlegarea unor probleme pe care nu le formulează niciodată. În *Procesul*, Joseph K... este acuzat, fără a şti însă de ce. Ţine, fără îndoială, să se apere, dar ignoră pentru ce. Avocaţii socotesc cazul lui un caz dificil. Între timp, continuă să iubească, să se hrănească sau să citească jurnalul. Apoi e judecat. Dar sala tribunalului e foarte întunecoasă. El nu înţelege mare lucru din ceea ce se petrece aici. Bănuieşte numai că e condamnat, dar despre ce fel de condamnare e vorba abia dacă se întreabă. Uneori, chiar se îndoieşte de existenta vreunei osânde, şi astfel continuă să trăiască Multă vreme fupă aceea, doi domni bine îmbrăcaţi şi cu purtări alese vin la el, rugându-l să-i urmeze. Cu cea mai mare politeţe îl duc într-o

198 *Albert Camus* mahala jalnică, îi pun capul pe o piatră şi-l înjunghie, înainte de a muri, osânditul spune doar atât: „Ca un câine”.

Vedem că e greu să vorbim de simbol într-o povestire a cărei calitate izbitoare stă tocmai în firesc. Dar firescul e o categorie greu de înţeles. Există opere în care evenimentul îi pare firesc cititorului. Dar există altele (mai rare, e adevărat) în care personajul e acela care găseşte firesc tot ceea ce i se întâmplă. Printr-un paradox ciudat, dar evident, cu cât aventurile personajului vor fi mai neobişnuite, cu atât firescul povestirii va spori: el este proporţional cu distanţa ce se poate face simţită între ciudăţenia vieţii unui om şi simplitatea cu care acest om o acceptă. Se pare că la Kafka întâlnim un şi. resc de acest tip. Înţelegem ce vrea să spună *Procesul* S-a vorbit de o imagine a condiţiei umane. Fără îndoială că este aşa. Dar lucrurile sunt mai simple şi totodată mai complicate. Vreau să spun că sensul romanului e mai particular» şi mai personal pentru Kafka. Într-o anumită măsură, el este acela care vorbeşte, chiar dacă noi suntem cei ce ne mărturisim lui. Trăieşte şie condamnat. O află de la primele pagini ale romanului pe care-l trăieşte în această lume şi, chiar daci încearcă să găsească o scăpare, o face totuşi fără să se arate surprins. Şi nu se va mira niciodată îndeajuns de această lipsă de mirare. În aceste contradicţii recunoaştem primele semne ale operei absurde. Spiritul proiectează în concret tragedia sa spirituală. Dar nu o poate face decât cu ajutorul unui paradox perpetuu, care dă culorilor puterea de a exprima vidul şi

gesturilor cotidiene forţa de a traduce ambiţiile eterne.

Tot astfel, *Castelul* este poate o teologie în act, dar, înainte de orice, aventura individuală a unui suflet pornit în căutarea graţiei, a unui om care cere lucrurilor acestei lumi regeasca lor taină şi femeilor semnele zeului ce doarme în ele. *Metamorfoza*, la rândul ei, figurează fără îndoială oribilele imagini ale unei etici a lucidităţii, dar e totodată şi produsul acelei nemărginite uimiri pe care o încearcă omul când simte cum se transformă fără efort într-un animal. În această ambiguitate fundamentală stă tot secretul lui Kafka. Această perpetuă pendulare între firesc şi extraordinar, individual şi universal, tragic şi cotidian, absurd şi logic se întâlneşte îşi întreaga sa operă, dându-i rezonanţa şi semnificaţia proprii Pentru a înţelege opera absurdă, trebuie să enumerăm aceste paradoxuri, trebuie să îngroşăm aceste contradicţii.

Un simbol, într-adevăr, presupune două planuri, două lumi de idei şi de senzaţii şi un dicţionar de corespondenţe între una şi cealaltă. Lexicul acesta este cel mai greu de stabilit. Dar a căpăta conştiinţa celor două lumi aflate faţă în faţă înseamnă a face primul pas pe drumul relaţiilor lor ascunse-La Kafka cele două lumi sunt cea a vieţii cotidiene, pe de o parte, şi cea a neliniştii supranaturale, pe de altă parte. Se pare că asistăm aici la o nesfârşită exploatare a cuvintelor lui Nietzsche: „Marile probleme se întâlnesc în stradă”.

Există în condiţia umană – e un loc comun al tuturor literaturilor – o absurditate fundamentală şi în acelaşi timp o implacabilă măreţie. Amândouă coincid, cum e şi firesc. Amândouă sunt întruchipate, să o mai spunem o dată, în divorţul ridicol care desparte necumpătatele noastre elanuri sufleteşti de bucuriile pieritoare ale trupului. Absurdul stă în faptul că sufletul acestui trup îl depăşeşte atât de nemărginit. Cel ce vrea să reprezinte această absurditate va trebui să-i dea viaţă printr-un joc de contraste paralele. Astfel, Kafka exprimă tragedia prin cotidian şi absurdul prin logică.

Un actor dă cu atât mai multă forţă tragică unui personaj, cu cât se fereşte să-l exagereze. Dacă e măsurat în interpretarea lui, groaza pe

care o va trezi va fi nemăsurată. În această privinţă tragedia greacă e plină de învăţăminte. Într-o operă tragică destinul se face totdeauna mai bine simţit sub înfăţişarea logicii şi a firescului. Destinul lui Oedip e stabilit dinainte. Zeii auhotărât că va săvârşi omorul şi incestul, întreaga dramă se străduieşte să arate sistemul logic care, din deducţie în deducţie, va duce la împlinire nenorocirea eroului. A prevesti doar acest destin neobişnuit nu-i câtuşi de puţin îngrozitor, de vreme ce e neverosimil. Dar dacă necesitatea lui ne este demonstrată în cadrul vieţii cotidiene – societate, stat, emoţie familială – atunci spaima este consacrată. În revolta care-l zguduie pe om şi-l face să spună: „Aceasta nu-i cu putinţă", există certitudinea disperată că „aceasta" e totuşi cu putinţă.

1 Să notăm că putem, în chip tot atât de legitim, să interpretăm operele lui Kafka în sensul unei critici sociale (de exemplu, în *Procesul*). E probabil, de altfel, că nu se pune problema unei alegeri. Ambele interpretări sunt bune. An, văzut că, exprimată în termeni absurzi, revolta împotriva oamenilor este tadreptată *şi* împotriva lui Dumnezeu: marile revoluţii sunt totdeauna metafizice.

Iată tot secretul tragediei greceşti, sau cel puţin unul din aspectele sale. Căci există şi un altul care, printr-o metodă inversă, ne-ar îngădui să-l înţelegem şi mai bine pe Kafka. Inima omenească are o tendinţă supărătoare de a numi destin numai ceea ce o zdrobeşte. Dar şi fericirea, în felul ei, e fără pricină, de vreme ce e inevitabila. Omul modern îşi face din ea un merit atunci când nu o ignoră. Dimpotrivă, ar fi multe de spus despre destinele privilegiate din tragedia greacă şi despre favoriţii legendei, care, ca Ulise, se pomenesc salvaţi de ia sine din vârtejul celor mai nefericite întâmplări.

În orice caz, trebuie să reţinem această complicitate ascunsă care uneşte tragicul cu logicul şi cu cotidianul. Iată de ce Samsa, eroui din *Metamorfoza*, este un voiajor comercial. Iată de ce singurul lucru care-l supără în cursul ciudatei aventuri care face din el un gândac e faptul că patronul va fi nemulţumit de absenţa lui. îi cresc labe şi

antene, şira spinării i se încovoaiepe pântece îi apar puncte albe – nu voi spune că toate acestea nu-l uimesc, altminteri efectul ar fi ratat –, dar întâmplarea nu-i pricinuieşte decât „o uşoară plictiseală”. Întreaga artă a lui Kafka stă în această nuanţă. În opera sa centrală, *Castelul*, predomină detaliile vieţii cotidiene şi totuşi acest roman straniu, în care nu se ajunge nicăieri şi în care totul e mereu luat de la început, înfăţişează aventura esenţială a unui suflet pornit în căutarea graţiei. Această traducere a problemei în act, această coincidenţă a generalului cu particularul pot fi recunoscute şi în măruntele artificii proprii oricărui mare creator. În *Procesul*, eroul s-ar fi putut numi Schmidt sau Franz Kafka. Dar el se numeşte Joseph K… Nu e Kafka şi totuşi este el. Este europeanul mijlociu. Seamănă cu toată lumea. Dar este şi entitatea K… constituind x-ul acestei ecuaţii carnale.

De asemenea, când Kafka vrea să exprime absurdul, el se slujeşte de coerentă. E cunoscută povestea nebunului care pescuia într-o cadă Un medic care-şi trata pacienţii după o metodă proprie îl întreabă dacă peştele trage la undiţă. Nebunul îi răspunde sever: „Bineînţeles că nu, prostule, nu vezi că-i o cadă?” Această poveste aparţine genului baroc. Dar ea ne arată cum nu se poate mai bine cât de legat este efectul absurd de excesul de logică. Într-adevăr, lumea lui Kafka ei e un inexprimabil univers în care omul îşi oferă luxul chinuitor de a pescui într-o cadă, ştiind că nu va prinde nimic.

Recunosc deci aici o operă absurdă în principiile ei. Cât priveşte *Procesul*, de exemplu, pot să spun că reuşita e totală. Carnea triumfă. Nu lipseşte nimic: nici revolta neexprimată dar ea este cea care scrie), nici disperarea lucidă şi mută dar ea e cea care creează), nici acea uimitoare libertate de comportare de care personajele romanului dau dovadă până la moartea finală.

Totuşi, această lume nu-i atât de închisă pe cât pare. În acest univers imobil, Kafka va introduce, sub o înfăţişare ciudată, speranţa. Din acest punct de vedere, *Procesul* şi *Castelul* nu se dezvoltă în acelaşi sens. Ele se completează reciproc. Insensibila progresie ce poate fi observată de la o carte la alta reprezintă o imensă cucerire în domeniul evaziunii. *Procesul* pune o problemă pe care *Castelul*, într-o oarecare

măsură, o rezolvă. Primul roman descrie, după o metodă cvasiştiinţifică şi fără să tragă concluzii. Al doilea, într-o oarecare măsură, explică. *Procesul* pune diagnosticul, iar *Castelul* imaginează un tratament. Dar leacul propus aici nu vindecă. El introduce boala în viaţa normală, ajutându-l pe om s-o accepte, într-un anume sens (să ne gândim la Kierkegaard), el îl face pe om s-o iubească. Agrimensorul K... nu-şi poate imagina o altă grijă decât cea care-l macină. Chiar şicei ce-l înconjoară încep să iubească acest vid şi această durere fără de nume, ca şi cum suferinţa ar căpăta aici un chip privilegiat. „Câtă nevoie am de tine, îi spune Frieda lui K... De când te cunosc, cât mă simt de singură când nu eşti lângă mine!” Acest leac subtil ce ne face să iubim ceea ce ne zdrobeşte şi care zămisleşte speranţa într-o lume fără de ieşire, acest „salt” brusc prin care totul se schimbă reprezintă secretul revoluţiei existenţiale şi al *Castelului* însuşi.

Puţine opere sunt mai riguroase în progresia lor decât *Castelul* K... numit agrimensor la castel, soseşte în sat. Dar îi e cu neputinţă să ajungă de la sat la castel. Pesute de pagini, K... se va încăpăţâna să-şi găsească drumul, va face toate demersurile posibile, va folosi viclenia, mijloacele ocolite, nu se va supăra niciodată şi, însufleţit de o credinţă uimitoare, va voi cu orice preţ să preia funcţia ce i-a fost încredinţată. Fiecare capitol e un eşec. Şi, de asemenea, un nou început. Nu e vorba aici de logică. Tragicul operei stă în amploarea acestei încăpăţânări. Când K... telefonează la castel, el aude un amestec de voci confuze, râsete vagi, chemări îndepărtate, ce sunt de-ajuns spre a-i hrăni speranţa, ca acele rare semne ce se ivesc pe cerul de vară sau ca acea făgăduinţă a serii în care aflăm raţiunea noastră de a trăi. Descoperim aici secretul melancoliei atât de caracteristice pentru Kafka. Aceeaşi, de

fapt, pe care o respirăm în opera lui Proust sau în peisam plotinian: nostalgia paradisurilor pierdute. „Mă cuprinde melancolia, spune Olga, când Barnabas îmi spune dimineaţa că se duce la castel: un drum, probabil, inutil, o zi, probabil, pierdută, o speranţă, probabil,

zadarnică". „Probabil", iati încă o nuanţă pe care Kafka îşi riscă întreaga operă. Totuşi, căutarea eternului rămâne aici meticuloasă. Şi aceste auta mate inspirate – personajele lui Kafka – întruchipează însăşi imaginea a ceea ce am fi, lipsiţi de divertismentel? noastre şi lăsaţi pe de-a-ntregul pradă umilirilor divinului.

În *Castelul*, supunerea faţă de cotidian devine o etică. Marea speranţă a lui K… este aceea de a fi adoptat de către cei de la castel. Neizbutind singur, se străduieşte să merite acea graţie devenind un locuitor al satului şi pierzând calitatea de străin, pe care toţi i-o amintesc prin purtarea lor. Nu-şi doreşte decât o meserie, un cămin, o viaţă de om normal şi sănătos. Nu-şi mai poate îndura nebunia. Se vrea înţelept. Vrea să scape de blestemul ciudat care-l înstrăinează de restul satului. Episodul cu Frieda este, din acest punct de vedere, semnificativ. Şi-o face amantă pe această femeie care-a cunoscut pe unul dintre funcţionarii de la castel, tocmai din pricina trecutului ei. Află în ea ceva ce-l depăşeşte, având în acelaşi timp conştiinţa a ceea ce o face pentru totdeauna nevrednică de cei de la castel. Nu putem să nu ne gândim la dragostea ciudată a lui Kierkegaard pentru Regine Olsen. Flăcările eternităţii care-i mistuie pe anumiţi oameni sunt atât de nesăţioase, încât ei le dau pradă însăşi inima celor din preajma lor. Subiectul acestui episod din *Castelul* constă, de asemenea, în funesta eroare de a da lui Dumnezeu ceea ce nu-i aparţine. Dar pentru Kafka se pare că nu-i o eroare. E o doctrină şi un „salt". Lui Dumnezeu îi aparţine totul.

Şi mai semnificativ încă e faptul că agrimensorul se îndepărtează de Frieda, apropiindu-se de surorile Barnabas. Căci familia Barnabas e singura familie părăsită cu desăvârşire de cei de la castel şi chiar de către cei din sat. Amalia, sora cea mai mare, a refuzat propunerile ruşinoase ale unuia dintre funcţionarii de la castel. Blestemul imoral care a urmat a izgonit-o pentru totdeauna dintre cei iubiţi de Dumnezeu. A nu fi în stare să-ţi pierzi cinstea pentru Dumnezeu înseamnă a deveni nevrednic de graţia Lui. Recunoaştem o temă familiară filosofiei existenţialiste: adevărul potrivnic moralei. Aici lucrurile merg însă şi mai departe. Căci drumul străbătut de eroul lui Kafka, acela care duce de la Frieda la surorile Barnabas, este însuşi

drumul ce duce de la iubirea încrezătoare la zeificarea absurdului. Şi de data asta gândirea lui Kafka se întâlneşte cu cea a lui Kierkegaard. Nu-i de mirare că „povestea despre Barnabas” se află la sfârşitul cărţii-Ultima tentativă a lui K… este aceea de a-l afla pe Dumnezeu în ceea ce-L neagă, de a-L recunoaşte nu în funcţie de categoriile noastre de bunătate şi de frumuseţe, ci îndărătul chipurilor inexpresive şi hâde ale indiferenţei, ale nedreptăţii şi ale urii Sale. Acest străin care le cere celor de la castel să-l adopte este, la sfârşitul călătoriei sale, şi mai exilat încă, de vreme ce, de data asta îşi este necredincios sie însuşi, renunţând la morală, la logică şi la adevărurile spiritului, pentru a încerca să pătrundă, având drept unică bogăţie speranţa nesăbuită, în deşertul graţiei divine.

Aici, cuvântul speranţa nu e ridicol. Dimpotrivă, cu cât e mai tragică condiţia arătată de Kafka, cu atât speranţa devine mai rigidă şi mai provocatoare. Cu cât *Procesul* este mai absurd, cu atât „saltul” exaltat din *Castelul* apare mai emoţionant şi mai ilegitim. Aflăm aici în stare pură paradoxul gândini existenţialiste, aşa cum îl exprimă de exemplu Kierkegaard: „Trebuie să ucidem speranţa terestră, căci numai atunci ne vom mântui prin adevărata speranţă”, şi care poate fi tradus astfel: „Trebuie să fi scris *Procesul* pentru a putea începe să scrii *Castelul*”.

Într-adevăr, cei mai mulţi dintre cei care s-au ocupat de Kafka au definit opera sa ca pe un strigăt deznădăjduit ce nu mai lasă omului nicio scăpare. Dar părerea aceasta se cade a fi revăzută. Există speranţă şi speranţă. Opera optimistă a domnului Henry Bordeaux îmi pare peste măsură de descurajatoare. Şi aceasta pentru că în cărţile sale nimic nu le este îngăduit inimilor care aspiră către mai mult. Dimpotrivă, i în *Castelul* se pare că „divertismentele”, în sensul pascalian, sunt simtx zate de Ajutoare, care îl „abat” pe K… de la preocuparea lui. Frieda dev. În cele din urmă amanta unuia dintre ajutoare, pentru că preferă adevăruw decorul, viaţa de fiecare zi spaimei împărtăşite.

I Evident, toate acestea nu sunt valabile decât vrut să rupă în ultimele capitole unitatea de ton a romanului J *Puritatea inimii*

 gândirea lui Malraux rămâne întotdeauna tonică. Dar, în amândouă cazurile, nu e vorba de aceeaşi speranţă şi nici de aceeaşi disperare. Văd însă că însăşi opera absurdă poate duce la infidelitatea pe care vreau s-o evit. O operă care nu era decât o repetiţie fără urmare a unei condiţii sterile, exaltare clarvăzătoare a ceea ce e menit pieirii devine aici un cuib de iluzii. Ea explică, dă o formă speranţei. Creatorul nu se mai poate despărţi de ea. Nu mai este, cum ar fi trebuit să fie, un joc tragic. Ea dă un sens vieţii autorului său.

E ciudat, în orice caz, ca opere de inspiraţie înrudită, ca i acelea ale lui Kafka, Kierkegaard sau Şestov, mai pe scurt, ca acelea ale romancierilor şi filosofilor existenţialişti, pe de-a-ntregul orientate către absurd şi către consecinţele lui, sfârşesc, în cele din urmă, prin acest imens strigăt de speranţă.

Ei îl îmbrăţişează pe Dumnezeul care-i devoră. Prin umilinţă ajung la speranţă. Căci absurdul acestei existenţe este pentru ei încă o dovadă a unei realităţi supranaturale! Dacă drumul acestei vieţi duce la Dumnezeu, înseamnă că există o scăpare. Şi perseverenţa, încăpăţânarea cu care Kierkegaard, Şestov şi eroii lui Kafka străbat întruna acelaşi itinerar reprezintă o ciudată chezăşie a puterii exaltante a acestei certitudini.

Kafka refuză Dumnezeului său măreţia morală, evidenţa, bunătatea, coerenţa, dar nu o face decât pentru a i se arunca la picioare cu o şi mai mare râvnă. Absurdul este recunoscut, acceptat, omul se resemnează, şi, din această clipă, ştim că absurdul a încetat să mai fie absurd. Există oare, în limitele condiţiei umane, speranţă mai mare decât aceea care îi îngăduie omului să se sustragă acestei condiţii? Mă conving încă o dată că gândirea existenţialistă, în ciuda a ceea ce crede în mod curent, este pătrunsă de o nemărginită speranţă, de însăşi acea speranţă care, odată cu creştinismul primitiv şi cu bunavestire, a ridicat întreaga lume veche. Dar cum să nu văd în acest salt care caracterizează orice gândire existenţialistă, în această încăpăţânare de a străbate la nesfârşit o divinitate fără suprafaţă, semnul unei lucidităţi care se abandonează pe sine? Se susţine că nu-i decât un orgoliu care abdică spre a se mântui. Această renunţare ar fi

mi se spune, fecundă. Dar o situaţie nu o schimbă întru nimic pe cealaltă. În ochii mei, valoarea morală a lucidităţii ou va fi micşorată numai pentru că mi se spune că e, ca orice orgoliu, sterilă. Căci orice adevăr, prin însăşi definiţia lui, e steril-Toate evidenţele sunt sterile. Într-o lume în care totul e dat şi nimic nu-i explicat, fecunditatea unei valori sau a unei metafizici e o noţiune goală de sens.

Vedem aici, în orice caz, în care tradiţie de gândire se înscrie opera lui Kafka. Într-adevăr, n-ar fi inteligent să considerăm drept foarte riguros drumul care duce de la *procesul* la *Castelul* Joseph K… şi K… nu sunt decât cei doi poli care-l atrag pe Kafka. Voi vorbi ca el şi voi spune că opera lui nu este, probabil, absurdă. Dar aceasta să nu ne împiedice să-i vedem măreţia şi universalitatea care rezultă din faptul că a ştiut să reprezinte în asemenea chip trecerea zilnică de la speranţă la nefericire şi de la înţelepciunea deznădăjduită la orbirea voluntară. Opera sa este universală (o operă cu adevărat absurdă nu e universală) în măsura în care înfăţişează chipul emoţionant al omului care fuge de propria sa umanitate, aflând în contradicţiile sale motive de a crede, în deznădejdile sale fecunde motive de a spera şi numind viaţă înspăimânţătoarea ucenicie a morţii. E universală, pentru că e de inspiraţie religioasă. Ca în toate religiile, şi aia omul e izbăvit de povara propriei sale vieţi. Dar dacă ştiu asta, dacă pot admira asta, ştiu, de asemenea, că eu nu caut universalul, ci adevărul. Ele nu coincid întotdeauna.

Se va înţelege mai bine acest mod de a vedea, dacă voi spune că gândirea cu adevărat deznădăjduită se defineşte tocmai prin criteriile opuse şi că o operă tragică ar putea fi aceea care, izgonind din ea orice speranţă în viitor, ar descrie viaţa unui om fericit. Cu cât viaţa e mai plină de bucurii, cu atâtea mai absurd gândul de a o pierde. Poate aici trebuie căutat secretul acelei aridităţi orgolioase pe care o întâlnim în opera lui Nietzsche. În această ordine de idei, Nietzsche pare a fi singurul artist care a tras consecinţele extreme ale unei estetici a absurdului, de vreme ce mesajul său ultim constă într-o luciditate sterilă şi cuceritoare şi în negarea încăpăţânată a oricărei consolări

supranaturale.

I Singurul personaj lipsit de speranţă din *Castelul* este Amalia. Ei i opune cu cea mai mare violenţă K...

1 În legătură cu cele două aspecte ale gândirii lui Kafka, a se compara *La „era* „Vinovăţia (citiţi: a omului) e întotdeauna neîndoielnică”, cu un fragment din *Castelul* (raportul lui Momus): „Vinovăţia lui K. e greu de stabilit”.

206 *Albert Camus*

Cele de mai sus arată totuşi îndeajuns importanţa capitală a operei lui Kafka în cadrul acestui eseu. Ea ne duce până la limitele gândirii umane. Dând cuvântului întregul său înţeles, se poate spune că totul în această operă este esenţial. Ea pune, în orice caz, problema absurdului în deplinătatea sa. Dacă aceste concluzii vor fi apropiate de observaţiile noastre iniţiale, fondul de formă, sensul ascuns al *Castelului* de arta firească în care este turnat, căutarea pasionată şi orgolioasă a lui K... de decorul cotidian în care se desfăşoară, se va înţelege mai bine măreţia operei lui Kafka. Căci dacă nostalgia este semnul umanului, nimeni, poate, n-a dat atâta viaţă şi atâta relief fantomelor regretului. Totodată, se va înţelege însă şi ciudata măreţie pe care o pretinde opera absurdă şi care, poate, nu se află aici. Dacă specificul artei constă în a lega generalul de particular, eternitatea pieritoare a unei picături de apă de jocurile luminii, va trebui cu atât mai mult să măsurăm măreţia scriitorului absurd după distanţa pe care ştie s-o creeze între aceste două lumi. Secretul său e de a şti să găsească locul exact unde ele se întâlnesc, în cea mai mare disproporţie a lor.

Şi e drept să spunem că inimile pure ştiu să vadă peste tot acest loc geometric al omului şi al inumanului. Faust şi Don Quijote sunt creaţii fără seamăn ale artei, pentru că ei ne arată cu mâinile lor pământeşti măreţii nemăsurate. Vine totuşi totdeauna o clipă când spiritulneagă adevărurile pe care aceste mâini le pot atinge, vine o clipă când creaţia nu mai e luată în tragic, ci doar în serios. Omul începe atunci să spere. Dar nu aceasta e datoria lui. Datoria lui e să întoarcă spatele subterfugiului. Or, la capătul vehementului proces pe

care Kafka îl intentează întregului univers, întâlnesc subterfugiul. Uimitorul său verdict achită, în cele din urmă, această lume hâdă şi cutremurătoare, în care până şi cârtiţele speră.

I Cele propuse mai sus sunt, evident, o interpretare a operei lui Kafka. Dar se cuvine să adăugăm că ea poate fi considerată în afara oricărei interpretări, dintr-un punct de vedere pur estetic. De exemplu, B. Groethuyseft în remarcabila sa prefaţă la *Procesul*, se mărgineşte, mai înţelept decât noi, s urmărească doar ceea ce el numeşte, în chip atât de izbitor, închipuiri” dureroase ale unui om care doarme cu ochii deschişi. Este destinul şi, poatt măreţia acestei opere, care oferă totul şi nu confirmă nimic

OMUL REVOLTAT

Lui Jean Grenier

„Şi *am aduspământului trist şi chinuit inima mea drept ofrandă şi*, *adesea*, *în noaptea fermecată*, *i-am jurat că îl voi iubi cu credinţă*, *până la moarte*, *fără teamă*, *cu povara sa apăsătoare de hazard*, *şi că nu voi dispreţul niciuna dintre tainele sale*. *Astfel*, *m-am legat de el pe viaţă*”.

HÖLDERLIN (*Moartea lui Empedocle*)

INTRODUCERE

Există crime pasionale şi crime logice. Codul Penal le distinge, destul de comod, prin premeditare. Trăim în era premeditării şi a crimei perfecte. Criminalii noştri nu mai sunt acei copii neputincioşi care invocau scuza dragostei. Dimpotrivă, sunt adulţi, iar alibiul lor este irefutabil: filosofia, cea care poate servi la orice, chiar la transformarea ucigaşilor în judecători.

Heathcliff, în la *răscruce de vânturi*, ar fi ucis pământul întreg ca s-o aibă pe Cathie, dar nu i-ar fi trecut prin minte să spună că această crimă are vreun rost sau e justificată de un sistem. Ar fi comis-o şi s-ar fi oprit aici. Ceea ce presupune putere de a iubi şi caracter. Puterea de a iubi fiind rară, crima rămâne o excepţie şi îşi păstrează astfel condiţia de infracţiune. Dar în clipa în care, din cauza lipsei de caracter, crima se refugiază într-o doctrină, în clipa în care îşi caută un motiv, ea proliferează asemenea motivului însuşi, capătă toate formele silogismului. Era stingheră ca un strigăt, îat-o universală precum

ştiinţa. Ieri judecată, astăzi face legea.

N-o să mă indignez aici. Rostul acestui eseu este de a accepta, o dată în plus, realitatea momentului, care e crima logică, şi de a-i examina cu precizie justificările: o încercare de a-mi înţelege epoca. Se va spune poate că e o epocă în care, de-a lungul a cincizeci de ani, sunt dezrădăcinate, înrobite sau ucise şaptezeci de milioane de fiinţe omeneşti, merită doar judecata. Trebuie ca şi vinovăţia ei să fie înţeleasă. În vremurile naive, în care tiranul rădea de pe faţa pământului aşezări întregi doar ca să-şi sporească gloria, în care sclavul înhămat la carul învingătorului defila prin oraşul în sărbătoare, în care duşmanul era aruncat fiarelor sub ochii gloatei, în faţa unor crime atât de candide, conştiinţa putea fi fermă şi judecata clară. Dar lagărele pe care flutură stindardul libertăţii, masacrele justificate prin dragostea faţă de om sau prin gustul Pentru supraomenesc descumpănesc, într-un fel, judecata. În ziua în care crima se împodobeşte cu veşmintele nevinovăţiei, printr-o ciudată răsturnare, proprie vremurilor noastre, e datoria nevinovăţiei să-şi caute justi

ficări. Ambiţia acestui eseu ar fi să accepte şi să examineze această stranie sfidare.

Trebuie să ştim dacă nevinovăţia, din clipa în care acţionează, nu se poate abţine să ucida. Nu putem acţiona decât atunci când ne vine rândul printre oamenii carene înconjoară. Nu vom şti nimic, câtă vreme nu vom şti dacă avem sau nu dreptul de a ne ucide aproapele sau de aconsimţi ca el să fie ucis sub ochii noştri. Fiindcă astăzi orice acţiune eşuează în crimă, directă sau indirectă, nu putem acţiona înainte de a şti dacă şi pentru ce trebuie să ucidem.

Important e deci nu să ajungem la rădăcina lucrurilor, ci, ««o» *viim* n» roip qvpm rift urmat într-acolo sinuciderii, în epoca îaeoiuguiui, ucuuiv ca”, «prea crimei. Dacă ea are raţiuni, epoca noastră şi noi înşine suntem concluzia acestui fapt. Dacă nu are, suntem nebuni şi nu există altă ieşire decât găsirea unei concluzii sau schimbarea direcţiei. În orice caz, suntem obligaţi să răspundem

limpede întrebării care ni s-a pus, în sângele şi în strigătele de protest ale veacului. Căci e momentul întrebării. Acum treizeci de ani, înainte de a ne fi decis să ucidem, am negat într-atât, încât ajunsesem să negăm prin sinucidere. Dumnezeu trişează şi, odată cu El, lumea toată, inclusiv eu, trebuie deci să mor: problema era sinuciderea. Astăzi, o ideologie le neagă doar pe celelalte, singurele care trişează. Acum e momentul în care ucidem. În fiecare dimineaţă, asasinii plini de decoraţii se strecoară într-o celulă: problema e crima.

Cele două raţionamente se înlănţuie. Mai degrabă, ne înlănţuie pe noi atât de strâns, încât nu ne mai putem alege problemele. Ne aleg ele, pe rând. Să acceptăm să fim aleşi. Acest eseu îşi propune, în faţa crimei şi a revoltei, să continue o reflecţie începută în jurul sinuciderii şi a noţiunii de absurd.

Dar pentru moment această reflecţie nu ne furnizează decât o singură noţiune, aceea de absurd. La rândul ei, aceasta nu ne oferă decât o contradicţie în ceea ce priveşte crima. Sentimentul absurdului, atunci când ai de la început pretenţia să extragi din el o regulă de acţiune, face crima cel puţin indiferentă şi, în consecinţă, posibilă. Dacă nu credem în nimic, nu are sens şi nu putem afirma nicio valoare, totul e posibil şi nimic nu are importanţă. Nefiind nici pro, nici contra, asasinul nici nu păcătuieşte, nici nu are dreptate. Poţi răscoli tăciunii în crematorii la fel de bine cum te poţi di îngrijirii leproşilor. Păcatul sau virtutea ţin de întâmplare sau de capriciu.

Ne vom decide astfel să nu acţionăm altfel decât deplângând armonios imperfecţiunea oamenilor, ceea ce înseamnă cel puţin acceptarea crimelor altora. Ne vom închipui că putem înlocui acţiunea prin diletantismul tragic şi că, în acest caz, viaţa omenească nu mai e decât o miză. În sfârşit, ne putem propune să întreprindem o acţiune care să nu se gratuită. În acest ultim caz, în lipsa uneivalori superioare care orientează acţiunea, ne vom îndrepta în sensul eficacităţii imediate. Nimic nefiind adevărat sau fals, bun sau rău, regula va fi să arătăm ce e mai eficace, adică ce e mai puternic. Lumea n-ar mai fi atunci împărţită în drepţi şi nedrepţi, ci în stăpâni şi sclavi. Astfel, oricum am întoarce-o, în imperiul negării şi al nihilismului, crima are

locul ei privilegiat.

Dacă deci pretindem să adoptăm atitudinea absurdă, trebuie să ne pregătim să ucidem, dând astfel întâietate logicii asupra scrupulelor, ce ni se vor părea iluzorii. Bineînţeles, pentru asta ar trebui anumite înclinaţii. Dar, în fond, mai puţine decât s-ar crede, dacă judecăm după experienţă. În plus, după cum se vede de obicei, e mereu posibil să ucizi. Totul va fi deci pus la punct în numele logicii, dacă logica va avea cu adevărat de câştigat din asta.

Dar logica nu poate avea de câștigat ceva dintr-o atitudine care lasă crima să se întrevadăpe rând ca fiind posibilă şi imposibilă. Căci, după ce a făcut cel puţin indiferent actul de a ucide, analiza absurdă, în cea mai importanţă dintre concluziile ei, sfârşeşte prin a-l condamna. Concluzia ultimă a raţionamentului absurd este, într-adevăr, respingerea sinuciderii şi menţinerea înfruntării acesteia disperate dintre interogaţia umană şi tăcerea lumii. Sinuciderea ar însemna sfârșitul acestei confruntări şi raţionamentul absurd considera că nu poate subscrie la asta fără a-şi nega propriile premise. După el, o asemenea concluzie ar reprezenta fuga sau eliberarea. Dar e clar, în acelaşi timp, că acest raţionament admite viaţa drept singurul bun necesar, deoarece ea permite tocmai această confruntare, iar fără ea pariul absurd nu ar avea suport. Pentru a spune că viaţa e absurdă, conştiinţa trebuie să trăiască. Cum să păstrezi pentru tine beneficiul exclusiv al unui asemenea raţionament fără a face o însemvezi *Mitul MSisif*.

214 *Albert Camus*nată concesie gustului pentru confort? Din clipa în care acest bun e recunoscut ca atare, el aparţine tuturor oamenilor. Nu poţi conferi coerenţă crimei dacă o refuzi sinuciderii. Un spirit pătruns de ideea absurdului admite fără îndoială crima ca fatalitate; el nu va şti să accepte crima ca raţionament. În raport cu confruntarea, crima şi sinuciderea sunt unul şi acelaşi lucru; trebuie să le adopţi sau să le respingi împreună.

La fel, nihilismul absolut, cel care acceptă să legitimeze sinuciderea, ajunge cu şi mai mare uşurinţă la crima logică. Dacă epoca noastră admite cu seninătate justificările crimei e din cauza acestei

indiferenţe faţă de viaţă, care este o marcă a nihilismului. Au existat, fără îndoială, epoci în care patima de a trăi era atât de puternică, încât exploda, până şi ea, în excese criminale. Dar aceste excese erau precum arsura unei teribile plăceri. Nu erau acelaşi lucru cu ordinea monotonă, instaurată printr-o logică sărăcăcioasă, în ochii căreia se egalizează totul. Această logică a împins valorile sinuciderii, din care s-a hrănit epoca noastră, până la consecinţa lor extremă, care este crima legitimă. În acelaşi timp, ea culminează în sinuciderea colectivă. Demonstraţia cea mai strălucită ne-a fost furnizată de apocalipsul hitlerist din 1945. A te autodistruge era o nimica toată pentru demenţii care-şi pregăteau în bârloguri o moarte apoteotică. Esenţialul era să nu crape singuri, ci să antreneze cu ei o întreagă lume. Într-un fel, omul care se sinucide în singurătate încă păstrează o valoare, pentru că, în aparenţă, el nu-şi arogă drepturi asupra vieţii celorlalţi. Dovadă e faptul că nu foloseşte niciodată, pentru a-i domina pe ceilalţi, forţa teribilă şi libertatea pe care i le dă hotărârea de a muri; orice sinucidere solitară, când nu porneşte dintr-un resentiment, e, sub un anumit aspect, generoasă sau dispreţuitoare. Dar poate fi dispreţuitoare doar în numele a ceva. Dacă lumea îi e indiferentă sinucigaşului, înseamnă că acesta ştie ce nu îi este sau ar putea să nu-i fie indiferent. El crede că poate distruge şi lua cu sine totul, dar din chiar această moarte renaşte o valoare pentru care ar fi meritat poate să trăiască. Negaţia absolută nu e deci epuizată prin sinucidere. Ar putea fi doar prin distrugerea absolută a sa şi a celorlalţi. Sau, cel puţin, n-o poţi trăi decât tinzând către această limită detectabilă. Sinuciderea şi crima nu sunt decât faţetele aceleiaşi rânduieli, cea a unei inteligenţe nefericite, care preferă unei suferinţe limitate exaltarea cruntă în care se spulberă cer şi pământ, deopotrivă.

În acelaşi mod, dacă îi refuzăm sinuciderii raţiunile ei, nu e posibil să i le oferim crimei. Nu poţi fi nihilist be jumătate. Raţionamentul absurd nu poate să „ocrotească viaţa celui care vorbeşte şi, în acelaşi timp, să accepte sacrificiul celorlalţi. Din clipa în care recunoşti imposibilitatea negaţiei absolute, şi o recunoşti doar trăind, primul lucru pe care nu-l poţi nega este viaţa aproapelui. Astfel,

aceeaşi noţiune care ne lasă să credem în lipsa de însemnătate a crimei îşi ia acum înapoi justificările; ne reîntoarcem în condiţia legitimă din care încercaserăm să ieşim. Practic, un asemenea raţionament ne asigură în acelaşi timp că putem şi că nu putem ucide. El ne abandonează în plină contradicţie, fără nimic care să poată să împiedice crima sau s-o justifice, ameninţători şi ameninţaţi, târâţi de o întreagă epocă înfierbântată de nihilism şi totuşi în singurătate, înarmaţi până-n dinţi şi cu ştreangul de gât.

Dar această contradicţie esenţială generează inevitabil o grămadă de alte contradicţii, din clipa în care pretindem că ne menţinem în absurd, neglijându-i adevăratul caracter, acela de moment trăit, de punct de plecare, echivalentul, pe planul existentei, al îndoielii metodice a lui Descartes. Absurdul e, prin el însuşi, o contradicţie. Prin conţinutul său, deoarece el exclude judecăţile de valoare, vrând să păstreze viaţa, atunci când a trăi este în sine o judecată de valoare. A respira înseamnă a judeca. E cu siguranţă greşit să afirmi că viaţa e o alegere perpetuă. Dar e adevărat că nu se poate imagina o viaţă privată de orice alegere. Din acest simplu punct de vedere poziţia absurdă este, în fapt, inimaginabilă. Ea este, de asemenea, inimaginabilă în expresie. Orice filosofie a nonsemnificaţiei trăieşte contradicţia a însuşi faptului că se exprimă. Ea (fă prin asta un minimum de coerenţă incoerentului, introduce o consecinţă a ceea ce, s-ar crede, n-are urmare. A vorbi înseamnă a corecta. Singura atitudine coerentă fondată pe nonsemnificaţie ar fi tăcerea, dacă tăcerea, la rândul ei, n-ar fi semnificativă. Absurditatea perfectă se străduieşte să fie mută. Dacă vorbeşte, e un semn de slăbiciune sau o face pentru că se consideră provizorie, aşa cum vom vedea. Această slăbiciune, această autoapreciere marchează exact echivocul profund al poziţiei absurde. Într-un anume fel, absurdul care pretinde că exprimă omul în singurătate îl face Pe acesta să trăiască înaintea unei oglinzi. Sfâșierea iniţială necă astfel să devină confortabilă. Râia pe care o scarpini cu atâta grijă sfârșește prin a-ţi face plăcere.

Nu am dus lipsă de mari aventurieri ai absurdului. Dar, I în cele din urmă, măreţia lor se măsoară prin refuzul slăbiiciunilor absurdului,

pentru a-i păstra doar exigenţele. Ei distrug pentru ceva în plus, nu pentru ceva în minus. „Aceştia sunt duşmanii mei, spune Nietzsche, cei care vor să răstoarne, şi nu să întemeieze ei înşişi”. El răstoarnă, dar pentru a încerca să creeze. Şi exaltă probitatea, biciuindu-i pe juisorii cu „rât de porc. Pentru a alunga slăbiciunea, raţionamentul absurd găseşte astfel renunţarea. El refuză dispersia şi se varsă într-o lipsă arbitrară a strictului necesar, o prejudecată a tăcerii, ciudata asceză a revoltei. Rimbaud, care cântă „drăguţa crimă scâncind în noroiul străzii”, aleargă la Harrare ca să se plângă doar că aici trăieşte fără familie. Viaţa era pentru el „o farsă pe care o joacă toţi”. Dar, pe patul de moarte, iată-l strigând spre soră-sa: „Eu merg sub pământ şi tu vei merge în soare”.

Absurdul, considerat regulă de viaţă, e deci contradicto-l râu. De ce e de mirare că el nu ne furnizează valorile care ar decide în locul nostru legitimitatea crimei? Nici nu e posibil, de altfel, să fondezi o atitudine pe o emoţie privilegiată. Sentimentul absurdului e doar un sentiment printre altele. Faptul că a colorat atâtea gândiri şi acţiuni între cele două războaie dovedeşte doar puterea şi legitimitatea sa. Dar intensitatea unui sentiment nu-l face universal. Greşeala unei întregi epoci a fost de a enunţa sau de a socoti enunţate re-l guli generale de acţiune plecând de la o emoţie disperată, a cărei tendinţă proprie, în calitatea ei de emoţie, era aceea de a trece. Marile suferinţe, ca şi marile bucurii, pot fi punctul de plecare al unui raţionament. Ele sunt mijlocitori, par nu I le vom putea regăsi şi păstra de-a lungul întregului raţionament. Dacă deci era legitim să ţii cont de sensibilitatea ab-l surdă, să diagnqstichezi un rău aflat în tine însuţi şi în ceilalţi, e imposibil să vezi în această sensibilitate şi în nihilismul pe care ea îl presupune altceva decât un punct de plecare, o critică trăită, echivalentul, pe planul existenţei, al îndoielii sistematice. După care trebuie să spargi jocurile fixe de oglinzi şi să intri în mişcarea irezistibila prin care absurdul se depăşeşte pe el însuşi.

O dată oglinda spartă, nu ne mai rămâne nimic care să ne ajute să răspundem întrebărilor veacului. Absurdul, ca şi îndoiala metodică, a făcut *tabula rasa*. El ne abandonează în impas. Dar, ca şi îndoiala,

dacă revenim asupra lui, ne poate orienta spre o nouă cercetare. Raţionamentul continuă în

acelaşi fel. Strig că nu cred în nimic, dar nu mă pot îndoi de strigătul meu şi sunt obligat să cred măcar în acest protest, prima şi singura evidenţă căpătată astfel, prin intermediul experienţei absurde, este revolta. Lipsit de orice cunoaştere, îmboldit să ucid sau să consimt la crimă, nu dispun decât de această evidenţă, care se întăreşte prin chiar sfâşierea în care mă aflu. Revolta se naşte din spectacolul nesăbuinţei, în faţa unei condiţii nedrepte şi de neînţeles. Dar elanul ei orb revendică ordinea în mijlocul haosului şi unitatea în chiar inima a ceea ce fuge şi dispare. Ea strigă, ea pretinde, ea vrea ca scandalul să se curme şi să se fixeze în sfârşit ceea ce până acum era scris fără încetare pe nisip. Grija ei este să transforme. Dar a transforma înseamnă a acţiona, iar a acţiona ar putea însemna, mâine, să ucizi, câtă vreme nu ştii dacă – această crimă e sau nu legitimă. Ea îngrădește tocmai acţiunile pe care i se cere să le legitimeze. Trebuie deci ca revolta să-şi găsească rosturile în ea însăşi, fiindcă nu şi le poate afla nicăieri în altă parte. Trebuie să consimtă să se examineze pentru a învăţa să se conducă.

Două secole de revoltă, metafizică sau istorică, ni se oferă tocmai spre reflecţie. Doar un istoric ar putea pretinde să expună în detaliu doctrinele care s-au succedat în acest răstimp. Dar trebuie să fie măcar posibil să căutăm un fir conducător. Paginile care urmează propun câteva repere istorice şi o ipoteză de lectură. Această ipoteză nu e singura posibilă; ea e departe, de altfel, de a elucida complet problema Dar ea explică, în parte, direcţia şi, integral, lipsa de măsură a epocii noastre. Istoria uluitoare evocată aici este istoria orgoliului european.

Revolta, în orice caz, nu ne-ar fi putut oferi justificările sale decât în cadrul unei anchete asupra atitudinilor, pretenţiilor şi cuceririlor ei. În realizările ei se regăsesc, poate, regula de acţiune pe care absurdul nu ne-a putut-o furniza, cel puţin o lămurire asupra dreptului sau datoriei de a ucide şi, în sfârşit, speranţa unei creaţii.

Omul e singura creatură care refuză să fie ceea ce este. Problema e să ştim dacă acest refuz nu-l poate conduce decât spre distrugerea altora şi a lui însuşi, dacă orice revoltă trebuie să se sfârşească în justificarea crimei universale sau dacă, dimpotrivă, fără pretenţia unei imposibile inocenţe, ea poate descoperi principiul unei vinovăţii rezonabile.

I

OMUL REVOLTAT

Ce este un om revoltat? Un om care spune nu. Dar refuzul său nu înseamnă renunţare: căci el este un om care, la început, spunea da. Un sclav care toată viaţa a primit ordine consideră la un moment dat inacceptabilă o nouă poruncă. Care este conţinutul acestui „nu"?

El înseamnă, de exemplu, „lucrurile au durat prea mult", „până aici!", „ai mers prea departe" şi, în plus, „există o limită peste care nu vei trece". Într-un cuvânt, acest „nu" afirmă existenta unei frontiere. Ideea limitei se regăseşte şi în sentimentul revoltatului că adversarul „exagerează", că-şi extinde dreptul dincolo de frontiera la care un alt drept îl înfruntă şi îl limitează. Astfel, mişcarea de revoltă se sprijină, în acelaşi timp, pe refuzul categoric al unei intruziuni considerate intolerabile şi pe certitudinea confuză a unui drept sigur, mai exact pe impresia revoltatului că are „dreptul să...". Revolta nu funcţionează fără sentimentul că tu însuti, într-un anume fel şi într-o anume privinţă, ai dreptate. Prin asta, sclavul revoltat spune în acelaşi timp şi da, şi nu. El afirmă, odată cu frontiera, tot ceea ce presupune şi vrea să apere dincolo de ea. El demonstrează cu încăpăţânare că există lucruri care „merită să...", care se cuvin apărate. Într-un fel, el opune ordinii care îl oprimă un fel de drept de a nu fi oprimat dincolo de ceea ce poate admite.

Simultan cu repulsia faţa de intrus, există în orice revoltă o adeziune integrală şi instantanee a omului la o parte din el însuşi. El face deci să – apară în mod implicit o judecată de valoare atât de însemnată, încât perseverează în ea când e înconjurat de pericole. Până acum, el cel puţin tăcea, abandonându-se acestei disperări în care condiţia, chiar considerată nedreaptă, e totuşi acceptată. A tăcea înseamnă a lăsa să se creadă că nu judeci şi nu doreşti nimic şi, în

anumite cazuri, înseamnă că într-adevăr nu doreşti nimic. Disperarea, ca şi absurdul, judecă şi doreşte totul, în general, şi nimic în particular. Tăcerea traduce exact acest fapt. Dar din clipa în care vorbeşte, chiar spunând nu, ea doreşte şi judecă. Revol

220 *Albert Camus* tatul, în sens etimologic, face stânga-împrejur. Se supune biciului mânuit de stăpân. Iată că acum îl înfruntă. El opune ceea ce e preferabil la ceea ce nu e. Nu orice valoare antrenează o revoltă, dar orice mişcare de revoltă invocă tacit o valoare. Dar cel puţin e vorba despre o valoare?

Oricât de confuză ar fi, conştiinţa se naşte dintr-o I mişcare de revoltă: relevaţia, explodând dintr-odată, că există în om ceva cu care el se poate identifica, fie şi numai pentru o vreme. Această identificare nu era până acum simţită cu adevărat Sclavul suferea din pricina fiecărei acţiuni anterioare momentului de revoltă. Adesea, el a primit ordine chiar mai revoltătoare decât acela care îi declanşează refuzul, fără să reacţioneze. Ceea ce implică răbdare, pentru că, în sinea sa, le respingea, poate, dar tăcea, mai curând grijuliu cu interesul său imediat decât conştient de dreptul pe care îl are. Odată cu pierderea răbdării, odată cu nerăbdarea, dimpotrivă, se declanşează o mişcare ce se poate extinde asupra a tot ceea ce odinioară era acceptat. Acest elan e I aproape întotdeauna retroactiv. Sclavul, în clipa în care respinge porunca umilitoare a superiorului său, respinge în acelaşi timp statutul de sclav. Mişcarea de revoltă îl poartă dincolo de simplul refuz. El depăşeşte chiar Urnita pe care i-o fixase adversarului său cerând acum să fie tratat drept egal. Ceea ce era la început o rezistenţă ireductibilă în om, devine acum omul însuşi, care se identifică şi se rezumă la asta. Acea parte a lui pe care voia s-o facă respectată se instalează deasupra rostului lucrurilor; el îi proclamă întâietatea asupra oricui, chiar asupra vieţii. Ea devine bunul suprem. Instalat până acum în compromis, sclavul se aruncă dintr-un salt („deoarece aşa stau lucrurile...”) în Totul sau Nimic. Conştiinţa iese la lumină odată cu revolta.

Dar e evident că aceasta e conştiinţa, în acelaşi timp, a unui tot, încă destul de obscur, şi a unui „nimic” ce anunţă posibilitatea ca omul

să se sacrifice pentru acest tot. Revoltatul vrea să fie totul, să se identifice integral cu acest bun pe care l-a conştientizat subit şi pe care îl vrea recunoscut şi respectat în persoana sa – sau nimic, adică să se trezească" definitiv zdrobit de forţa care îl domină. La limită, el acceptă şi înfrângerea de pe urmă, moartea, dacă trebuie să i se ia hiro-tonisirea exclusivă pe care o va numi, de exemplu, libertate. Mai bine să mori în picioare decât să trăieşti în genunchi.

Valoarea, după autorii consacraţi, „reprezintă cel mai adesea o trecere de la starea de fapt la starea de drept, de la dorit la dezirabil (în general, prin intermediul a ceea ce se

doreşte de obicei)". Trecerea la starea de drept este evidenta, aşa cum am văzut, în cazul revoltei. La fel, trecerea de la „ar trebui să fie aşa" la „vreau că aşa să fie". Dar, mai mult încă, poate fi această noţiune a depăşirii individului într-un bun de acum încolo comun. Ivirea bruscă a lui Totul sau Nimic demonstrează că revolta, contrar opiniei curente şi cu toate că se naşte în ceea ce omul are în cel mai strict mod individual, pune în discuţie chiar noţiunea de individ. Dacă individul acceptă într-adevăr să moară, şi chiar moare, în timpul mişcării sale de revoltă, el demonstrează prin asta că se sacrifică în folosul unui bun pe care îl socoteşte mai important decât propriul său destin. Dacă el preferă eventualitatea morţii negării dreptului pe care îl apără e pentru că pe acesta din urmă îl plasează mai presus de sine însuşi. El acţionează aşadar în numele unei valori confuze încă, dar în legătură cu care are sentimentul că e comună tuturor oamenilor. Este evident că afirmaţia implicită oricărui act de revoltă se raportează la cevacare depăşeşte individul, în măsura în care îl smulge din presupusa-i sofitudine şi îi furnizează un motiv de acţiune. Dar e deja demn de remarcat că această valoare, ce preexistă oricărei mişcări de revoltă, contrazice filosofiile pur istorice în care valoarea e cucerită (dacă e) la sfârşitul acţiunii. Analiza revoltei conduce măcar la supoziţia că există onatură umană, aşa cum gândeau grecii şi contrar postulatelor gândirii contemporane. De ce să te revolţi dacă nu există în tine nimic care să merite întotdeauna să fie apărat? Sclavul se ridică

pentru toate existenţele în acelaşi timp atunci când ceva nu-i aparţine doar lui, ci e o entitate comună, în care se regăsesc toţi oamenii, inclusiv cel care îl insultă şi îl oprimă.

Acest raţionament se sprijină pe două observaţii. Vom nota mai întâi că mişcarea de revoltă nu e, în esenţa ei, o mişcare egoistă. Ea poate avea, fără îndoială, determinaţii egoiste. Dar te poţi revolta la fel de bine împotriva minciunii ca şi a agresiunii. În plus, plecând de la aceste determinări, în elanul său cel mai profund, revoltatul nu protejează nimic, pentru că pune totul în joc. Fără îndoială, pretinde respect pentru el însuşi, dar în măsura în care se identifică cu o comunitate naturală.

1 Ulande, *Vocabular filosofic*.

2 Comunitatea victimelor e aceeaşi cu cea care uneşte victima şi călăul. Dar la ştie asta.

Să remarcăm apoi că revolta nu se naşte numai, şi ţiţ I mod obligatoriu, la oprimat, ci se poate naşte, de asemenea, f la vederea spectacolului opresiunii a cărei victimă e altcineva, în acest caz, apare, aşadar, identificarea cu celălalt individ. Şi trebuie să precizăm că nu e vorba despre o identificare psihologică, subterfugiu prin care individul ar simţi în imaginar că el e cel căruia i se adresează ofensa. Dimpotrivă, se poate întâmpla să nu suporţi să-i vezi pe alţii suferind ofense pe care tu însuţi le-ai înghiţit fără crâcneală. Sinuciderile în semn de protest ale teroriştilor ruşi întemniţaţi cărora li se torturau tovarăşii ilustrează aceasta grandioasă mişcare. Nu e vorba nici despre sentimentul comuniunii de interese. Putem găsi revoltătoare, într-adevăr, nedreptatea impusă oamenilor pe care îi considerăm adversari. Există doar identificări de destine şi judecăţi preconcepute. Individul nu ete doar în el însuşi acea valoare pe care vrea s-o apere. ţi-a o constitui, îisânt necesari toţi oamenii. În revoltă, omul trece în ceilalţi şi, din acest punct de vedere, solidaritatea umană este metafizică. Pentru moment, pur şi simplu, nu e vorba decât despre acel fel de solidaritate care se naşte în lanţuri.

Putem preciza aspectul pozitiv al valorii incluse în orice; revoltă

şi prin comparaţie cu o noţiune complet negativă, ca aceea de resentiment, aşa cum l-adefinit Scheler. Într-adevăr, mişcarea de revoltăeste mai mult decât un act de revendicare, în accepţia cea mai exactă a termenului. Resentimentul e foarte bine definit de Scheler ca o autointoxicare, ca secreţia nefastă, într-un vas închis, a unei neputinţe prelungite. Revolta, dimpotrivă, fracturează fiinţa şi o ajută să debordeze. Ea eliberează şuvoaie care, din liniştite, devin furioase, Scheler însuşi pune accentul pe aspectul pasiv al resentimentului, remarcând locul important pe care acesta îl ocupă în psihologia femeilor, sortite dorinţei şi pasiunii la originea revoltei stă, dimpotrivă, un principiu de activitate supraabundentă şi de energie. Scheler are dreptate şi când afirmă că invidia colorează intens resentimentul. Dar invidiezi ceea ce n-ai, în timp ce revoltatul apără ceea ce este. El nu reclamă doar un bun pe care nu-l posedă sau de care a fost frustrat. Vrea să i se recunoască ceva ce are şi pe care, în aproape toate cazurile, l-a recunoscut deja el însuşi ca fiind mai inv

1 *Omul resentimentului*, N.R.F.

portant decât orice şi-ar putea dori. Revolta nu e realistă. Tot după Scheler, resentimentul, în funcţie de puterea sau slăbiciunea inimii în care rodeşte, devine arivism sau acreală, par, în ambele cazuri, vrei să fii altul decât eşti. Resentimentul e întotdeauna resentiment contra sinelui. Dimpotrivă, revoltatul, în prima sa mişcare, refuză să se atingă de ceea ce este. El luptă pentru integritatea unei părţi a fiinţei sale. La început, el nu caută să cucerească, ci să impună.

În sfârşit, se pare că resentimentul se delectează anticipat cu durerea pe care ar vrea s-o vadă resimţită de obiectul ranchiunei sale. Nietzsche şi Scheler au dreptate să vadă o bună ilustrare a sensibilităţii în pasajul în care Tertulian îşi informează cititorii că în cer, pentru drept-credincioşi, cea mai mare sursă de fericire va fi spectacolul împăraţilor romani care se chinuie în Infern. Această fericire e identică cu aceea a oamenilor de treabă care mergeau să asiste la execuţiile capitale. Dimpotrivă, revolta se limitează, din principiu, la refuzarea umilinţei, fără a o cere pentru celălalt. Ea acceptă pentru sine chiar

durerea, având grijă ca integritatea să-i fie respectată.

Mi se pare deci de neînţeles de ce Scheler identifică în mod absolut spiritul de revoltă cu resentimentul. Critica sa asupra resentimentului în umanitarism (pe care îl consideră formă noncreştină a iubirii aproapelui) s-ar aplica poate anumitor forme vagi de idealism umanitar sau tehnicilor terorii. Dar ea e falsă în ceea ce priveşte revolta omului împotriva condiţiei sale, mişcare ce ridică individul pentru apărarea unei demnităţi comune tuturor oamenilor. Scheler vrea să demonstreze ca umanitarismul e însoţit de ura faţă de lume. Iubeşti umanitatea în general, ca să nu poţi fi obligat să iubeşti fiinţe în particular. Lucru adevărat în câteva cazuri, şi îl înţelegem mai bine pe Scheler când vedem că pentru el umanitarismul e reprezentat de Bentham şi Rqusseau. Dar dragostea omului faţă de om se poate naşte şi din altceva decât calculul aritmetic al intereselor sau încrederea, de altfel teoretică, în natura umană. În faţa utilitariştilor sau a dascălului Emiliei stă, de exemplu, acea logică întrupată de Dostoievski în Ivan Karamazov, care merge de la mişcarea de revoltă la insurecţia metafizică. Scheler rezumă astfel această concepţie, pe care o cunoaşte: „Nu există în lume destulă iubire ca s-o risipeşti asupra altcuiva decât fiinţa omenească". Chiar dacă această propoziţie ar fi adevărata, disperarea cumplită pe care q presupune ar merita altceva decât dispreţ. De fapt, ea ignoră sfâşierile revoltei lui

Karamazov. Drama lui Ivan, dimpotrivă, se naşte din prea f multă dragoste fără obiect. Această dragoste rămasă fără f utilizare, Dumnezeu fiind negat, el se decide s-o reverse asupra fiinţei umane, în numele unei generoase complicităţi. La urma urmelor, în mişcarea de revoltă, aşa cum am proiectat-o până aici, nu alegem un ideal abstract din sărăcie sufletească şi în scopul unei revendicări sterile. Se cuvine şi luăm în seamă ceea ce, în om, nu se poate reduce la idee, acea parte fierbinte ce nu poate servi altcuiva decât fiinţei. Asta ar însemna că nicio revoltă nu e încărcată de resentiment? Nu, şi ştim asta foarte bine, în plin secol al ranchiunelor. Dar trebuie să luăm această noţiune în înţelesul ei cel mai cuprinzător, cu riscul de a o trăda; şi, sub acest

aspect, revolta depăşeşte resentimentul în niod evident. În la *răscruce de vânturi*, Heathcliff îi preferă lui Dumnezeu iubirea şi cere iadul pentru a-şi întâlni iubita; aici nu vorbeşte doar tinereţea sa umilită, ci experienţa arzătoare a unei întregi vieţi. Aceeaşi mişcare îl face pe maestrul Eckart, într-un surprinzător acces de erezie, să prefere iadul cu Iisus cerului fără el. E însăşi mişcarea iubim. În ciuda lui Scheler, nu vom insista prea mult asupra afirmaţiei pasionate care există în mişcarea de revoltă şi prin care aceasta se distinge de resentitrient Aparent negativă, pentru că nu creează nimic, revolta e profund pozitivă, fiindcă relevă ceea ce merită întotdeauna apărat în om.

Dar, pentru a încheia, această revoltă şi valoarea pe care I ea o vehiculează nu sunt cumva relative? Odată cu epocile şi cu civilizaţiile se pare că, într-adevăr, raţiunile pentru care ne revoltăm se schimbă şi ele. Este evident că un paria hin-l dus, un războinic din Imperiul încă, un primitiv din I Africa Centrală sau un membru al primelor comunităţi I creştine nu aveau aceeaşi idee asupra revoltei. S-ar putea I chiar stabili, cu o probabilitate extrem de mare, că noţiunea I de revoltă nici nu are sens în aceste cazuri precise. Totuşi, un sclav grec, un iobag, un condotier din Renaştere, un burghez parizian de pe vremea Regenţei, un intelectual rus de la începutul secolului sau un muncitor contemporan, deşi s-ar putea deosebi în privinţa motivelor revoltei, vor cădea fără nicio îndoială de acord asupra legitimităţii ei. Altfel spus, problema pare să nu aibă un sens precis decât în cadrul gândirii occidentale. Am putea fi şi mai expliciţi remarcând.

asemenea lui Scheler, că spiritul de revoltă se exprimă cu greu în societăţile în care inegalităţile sunt foarte mari (regimul castrelor hinduse) sau, dimpotrivă, în cele în care egalitatea este absolută (anumite societăţi primitive). În societate, spiritul revoltat nu este posibil decât în grupuri în care o egalitate teoretică ascunde mari inegalităţi de fapt. Problema revoltei nu are prin urmare sens decât în interiorul societăţii noastre occidentale. Am putea fi acum tentaţi să afirmăm că ea se raportează la dezvoltarea individualismului, dacă remarcile precedente nu ne-ar fi pus în gardă împotriva acestei

concluzii.

Pe planul evidenţei, tot ce putem extrage din remarca lui Scheler, într-adevăr, este că, prin teoria libertăţii politice, s-a produs în sânul societăţilor noastre o creştere a conştiinţei de sine a omului şi, prin practica aceleiaşi libertăţi, o insatisfacţie corespunzătoare. Libertatea, de fapt, n-a crescut proporţional cu conştientizarea ei de către om. Din această observaţie se poate deduce un singur lucru: revolta este actul omului informat, conştient de drepturile sale. Dar nimic nu ne permite să afirmăm că este vorba doar despre drepturile individului. Dimpotrivă, ni se pare evident că, prin solidaritatea deja semnalată, ar fi vorba despre o conştiinţă din ce în ce mai amplă despre sine, pe care o capătă specia umană de-a lungul aventurii sale. De fapt, subiecţii încă sau paria nu-şi pun problema revoltei, fiindcă tradiţia a decis în numele lor, înainte ca ei să fi putut să şi-o pună, iar răspunsul e sacru. Dacă în lumea sacrului nu întâlnim problema revoltei, la fel de adevărat e că aici nu întâlnim nicio problematică reală, toate răspunsurile fiind deja date. Metafizica e înlocuită prin mit. Nu mai există întrebări, există doar răspunsuri şi comentarii eterne, care nu pot fi deci metafizice. Dar înainte ca omul să intre în sacru, şi pentru a intra definitiv, sau din etapa în care iese, şi pentru a ieşi definitiv, el e interogaţie şi revoltă. Omul revoltat e omul situat înainte sau după sacru, perseverent în a revendica o ordine umană în care toate răspunsurile să fie umane, adică formulate în mod rezonabil. Din această clipă, orice interogaţie, orice cuvânt e revoltă, în vreme ce, în lumea sacrului, orice cuvânt e acţiune de graţie. E posibil să demonstrăm astfel că pentru un spirit uman nu pot exista decât două universuri posibile, acela al sacrului

(sau, pentru a vorbi în limbaj creştin, al graţiei) şi acela al revoltei. Dispariţia unuia ar echivala cu apariţia celuilalt, deşi această apariţie se poate face sub forme deconcertante! Tot aici, regăsim Totul sau Nimic. Actualitatea problemei revoltei ţine doar de faptul că astăzi societăţi întregi au vrut să se distanţeze în raport cu sacrul. Trăim într-o istorie desa-cralizată. Desigur, omul nu se rezumă la insurecţie.

Dar istoria de astăzi, prin contestaţiile ei, ne obligă să afirmăm că revolta e una din dimensiunile esenţiale ale omului. Ea e realitatea noastră istorică. Măcar pentru a fugi de realitate, trebuie să ne descoperim în ea valorile. Putem găsi, departe de sacru şi de valorile sale absolute, o regulă de conduită? Aceasta e problema pe care o pune revolta.

Am putut deja înregistra valoarea confuză ce se naşte la această limită la care se opreşte revolta. E momentul să ne întrebăm dacă această valoare se regăseşte în formele contemporane ale gândirii şi acţiunii revolţeişi, dacă da, să-i precizăm conţinutul. Dar să remarcăm înainte de a continua că fundamentul acestei valori este revolta însăşi. Solidaritatea oamenilor se întemeiază pe mişcarea de revoltă şi aceasta, la rândul ei, nu-şi găseşte justificarea decât în această complicitate. Vom fi deci îndreptăţiţi să afirmăm că orice revoltă care îşi îngăduie să nege sau să distrugă această solidaritate îşi pierde imediat numele de revoltă şi coincide în realitate cu un consimţământ ucigaş. De asemenea, această solidaritate în afara sacrului nu prinde viaţă decât la nivelul revoltei. Adevărata dramă a gândirii revoltate e acum anunţată. Pentru a exista, omul trebuie să se revolte, dar revolta sa trebuie să respecte limita pe care o descoperă în ea însăşi şi în care oamenii, regăsindu-se, încep să fiinţeze. Gândirea revoltată nu se poate deci debarasa de memorie: ea e o tensiune perpetuă. Urmărind-o în operele şi faptele sale, va trebui să spunem, de fiecare dată, dacă ea rămâne fidelă nobleţei sale originare sau, dimpotrivă, o uită, într-o beţie de tiranie sau de slugărnicie.

Până atunci iată primul pas înainte pe care spiritul revoltat obligă să-l facă o reflecţie la început pătrunsă de absurdii Bineînţeles, există o revoltă metafizică la începutul creştinismului, dar învierea lui Hristos, vestea pogorârii şi a împărăţiei lui Dumnezeu, interpr” tată ca o promisiune a vieţii de apoi, sunt răspunsurile care o fac inutilă.

tatea şi de aparenta sterilitate a lumii. În experienţa absurdă, suferinţa e individuală. Începând cu mişcarea de revoltă, ea capătă conştiinţa fiinţei colective, e oaventură a tuturor, primul pas înainte al

unui spirit cuprins de înstrăinare este deci de a recunoaşte că această înstrăinare e împărtăşită de toţi oamenii şi că întreaga realitate umană suferă de această îndepărtare fată de sine şi faţă de lume. Răul resimţit de un singur om devine ciumă colectivă. În experienţa noastră cotidiană, revolta joacă acelaşi rol cu „cogito"-ul în ordinea gândirii: ea e cea dintâi evidentă. Dar această evidentă smulge individul din singurătate. Ea e un loc comun, care se întemeiază pe toţi oamenii de valoare primordială Mă revolt, deci existăm.

REVOLTA METAFIZICĂ

Revolta metafizică e mişcarea prin care un om se ridică împotriva condiţiei sale şi a întregii creaţii. Ea e metafizică deoarece contestă finalitatea omului şi a creaţiei. Sclavul protestează împotriva condiţiei sale, care decurge implicit din starea sa; revoltatul metafizic – împotriva condiţiei sale ca om. Sclavul rebel afirmă că există în el ceva ce nu acceptă maniera în care îl tratează stăpânul său; revoltatul metafizic se declară frustrat prin creaţie. Atât pentru unul, cât şi pentru celălalt, nu este vorba despre o negaţie pur şi simplu. În ambele cazuri, de fapt, întâlnim o judecată de valoare în numele căreia revoltatul refuză să-şi accepte condiţia.

Sclavul ridicat împotriva stăpânului său nu se preocupă, s-o remarcăm, să-şi nege acest stăpân drept ceea ce este. îl neagă drept stăpân! îi neagă dreptul de a-i nega lui, sclavului, exigenţele. Stăpânul decade exact în măsura în care nu răspunde unei exigenţe pe care nu o ia în seamă. Dacă oamenii nu se pot raporta la 6 valoare comună, recunoscută de toţi în fiecare, omul devine de neînţeles pentru om. Rebelul pretinde ca lui să-i fie recunoscută fin mod limpede această valoare, pentru că presupune sau ştie că, fără acest principiu, dezordinea şi crima vor domni (rin nou în lume. Mişcarea de revoltă apare la el ca o revendicare a calităţii şi a ordinii. Cea mai elementară rebeliune exprimă, în mod paradoxal, aspiraţia spre ordine.

Rând cu rând, această descriere convine revoltatului metafizic. Acesta se ridică împotriva unei lumi făcute ţăndări pentru a-i reclama unitatea. El opune principiul dreptăţii, existent în el, principiului nedreptăţii, pe care îi vede aplicat la lume. Deci, în mod rudimentar, el

nu vrea nimic altceva decât să rezolve această contradicţie, să instaureze domnia unitară a dreptăţii, dacă poate, sau a nedreptăţii, dacă îşi iese un sărite. Până – atunci, el denunţă contradicţia. Protestând Uftpotriva condiţiei în ceea ce are ea neîmplinit, prin moarte, şi disperat, prin rău, revolta metafizică este revendicarea Motivată a unei unităţi fericite împotriva suferinţei de a trăi

I
O
M°.f
— S3 E «o
«1 CS
Illi
CU st. d)
„Ia S
1.
a
I
P! O W JS.
3 – C
Uu Ssă

«.2

W5”.
„A-8 s 8
a85 gl
Ş8 Şs-n’s u
IM!
f. C t2 17
„O U fi O «w o
„— ™ a
— LiâlP
t3” 2 «vJ-n o «fi-i
5 2

OMUL REVOLTAT 233

FIII LUI CAIN

Revolta metafizică propriu-zisă nu apare în istoria ideilor în mod coerent decât fa sfârşitul secolului al XVIII-lea. Atunci, timpurile moderne se deschid cu un vuiet de zidărie surpată. Dar, din acest moment, consecinţele sale se derulează într-un mod neîntrerupt şi nu e exagerat să considerăm că ele au modelat istoria epocii noastre. Asta înseamnă că revolta metafizică n-a avut sens înaintea acestei date? Modelele sale sunt totuşi foarte îndepărtate, deoarece epocii noastre îi place să-sispună prometeică. Dar e cu adevărat astfel?

Primele teogonii ni-l arată pe Prometeu înlănţuit de un I stâlp, pe acoperişul lumii, un martir etern exclus pentru totdeauna de la iertarea pe care refuză s-o ceară. Eschil amplifică şi mai mult statura eroului, îl face lucid („nu mă va lovi nicio nenorocire pe care să n-o fi prevăzut"), îl face să-şi strige ura împotriva tuturor zeilor şi, azvârlindu-l într-o „mare furioasă de disperare fatală", îl oferă în cele din urmă tunetelor şi fulgerelor: „Ah! priviţi nedreptatea pe care o îndur!"

Nu se poate deci spune că anticii ar fi ignorat revolta me[tafizică. Ei au înălţat, cu mult înaintea lui Satan, o dureroasă şi nobilă imagine a Rebelului şi ne-au oferit cel mai import tant mit al inteligenţei revoltate. Inepuizabilul geniu grec, I care a fost atât de generos cu miturile adeziunii şi modestiei, I a ştiut totuşi să ofere şi modelul insurecţiei, fără doar şi I poate, unele din trăsăturile prometeice se regăsesc încă în I istoria revoltei pe care o trăim: lupta împotriva morţii L-AM I eliberat oamenii de obsesia morţii"), mesianismul („Ani turnat în ei speranţe oarbe"), filantropia („Duşman al lui Zeus... fiindcă am iubit prea mult oamenii").

Dar nu putem uita că „Prometeu, purtătorul focului", ultim termen al trilogiei eschiliene, anunţa domnia revoltatului iertat. Grecii nu înveninează nimic. În îndrăznelile lot extreme, ei rămân fideli acestei măsuri pe care o zeificaseră Rebelul lor nu se ridică împotriva întregii creaţii, ci împotriva lui Zeus, care nu e totuşi decât unul dintre zei şi ale cărui zile sunt numărate. Prometeu însuşi e un semizeu, feste

vorba despre o reglare particulară de conturi, despre o contestare a binelui, şi nu despre o luptă universală între bine şi rău.

Asta se întâmpla pentru că anticii, deşi credeau în destin, credeau mai întâi în natură, la care participau. A te revolta

Spotriva naturii înseamnă să te revolţi împotriva ta; camnă să te izbeşti cu capul de zid. Singura revoltă coerentă este astfel sinuciderea. Destinul grec însuşi e o putere oarbă pe care o înduri aşa cum înduri forţele naturale. Culmea lipsei de măsură pentru un grec e să baţi marea cu vergile, nebunie de barbar. Grecul zugrăveşte, fără îndoială, lipsa de măsură, pentru că aceasta există, dar o aşază la locui ei şi prin asta o limitează. Sfidarea lui Ahile după moartea lui" Patrocle, imprecaţiile eroilor tragici blestemându-şi destinul nu provoacă o condamnare totală. Oedip ştie că nu e nevinovat. E vinovat împotriva voinţei lui, face şi el parte din destin. Se căinează, dar nu pronunţă cuvinte ireparabile. Antigona însăşi, dacă se revoltă, o face în numele tradiţiei, pentru ca fraţiiei să-şi găsească odihna în mormânt, iar riturile să fie respectate. Într-un anume sens, la ea e vorba despre o revoltă reacţionară. Reflecţia greacă, această gândire cu faţa dublă, lasă aproape de fiecare dată să se audă, în contrapunct, cuvântul etern al lui Oedip care, orb şi nenorocit, va recunoaşte că totul e bine. Da-ul se echilibrează prin nu. Chiar când Platqn prefigurează prin Calicleu tipul vulgar al nietzscheeanului, chiar când acesta strigă: „Dar să apară un om cu firea sănătoasă... el ne scapă, ne calcă în picioare vrăjile, incantaţiile şi aceste legi care, toate, fără excepţie, sunt contrare naturii. Sclavul nostru s-a răsculat şi ne-a devenit stăpân"; chiar şi atunci el pronunţă cuvântulnatură, deşi refuzălegea.

Asta pentru că revolta metafizică presupune o viziune simplificată asupra creaţiei, pe care grecii n-o puteau avea. Pentru ei nu existau de o parte zeii şi de cealaltă parte oamenii, ci trepte care duceau dinspre ultimii către cei dintâi. Ideea de nevinovăţie opusă culpabilităţii, viziunea unei întregi istorii rezumatela lupta dintre bineşi rău li se păreau ciudate. În universul lor există mai curând greşeli decât crime, singura crimă definitivă fiind lipsa de măsură. În lumea pe de-a-ntre-ul istorică, aşa cum ameninţă să devină a noastră,

nu mai există greşeli, ci, dimpotrivă, există doar crime, cea dintâi dintre ele fiind măsura. Astfel se explică şi curiosul amestec te ferocitate şi indulgenţă pe care u respirăm în mitul grec Grecii n-au transformat niciodată gândirea, şi asta ne degradează în raport cu ei, într-un câmp fortificat Revolta, până la

urmă, nu poate fi imaginată decât împotriva cuiva. Noţiunea de zeu personal, creator şi deci responsabil pentru toate lucrufile, e singura care dă sens protestului uman. Putem astfel afirma, fără niciun paradox, că istoria revoltei este, lumea occidentală, inseparabilă de aceea a creştinismului într-adevăr, trebuie să aşteptăm ultimele secvenţe” ale gândirii antice pentru a vedea revolta găsindu-şi limbajul la gânditori de tranziţie, şi la nimeni atât de profund ca la Epicur şi

Lucreţiu.

Înfricoşătoarea tristeţe a lui Epicur produce deja un su. net nou. Fără îndoială, ea se naşte dintr-o angoasă a morţii care nu e străină spiritului grec. Dar accentul patetic pe care îl capătă această angoasă este revelator. „Ne putem apăra împotriva oricărei primejdii, dar în ceea ce priveşte moartea, rămânem toţi precum locatarii unei citadele fără ziduri”! Lucreţiu precizează: „Substanţa acestei lumi vaste e rezerl vată morţii şi ruinei”. Atunci de ce să amânăm bucuria pentru mai târziii? „Din aşteptare în aşteptare, spune Epicur, ne irosim viaţa şi murim degeaba”, trebuie deci să ne bucurăm. Dar ce bucurie ciudată! Ea constă în pereţii iluzorii ai citadelei, în asigurarea pâinii şi apei, la umbră, în tăcere. Pentru că moartea ne ameninţă, trebuie să demonstrăm că moartea nu înseamnă nimic. Precum Epictet şi Marc Aureliu, Epicur exilează moartea din fiinţă: „Moartea nu înseamnă nimic în raport cu noi, căci cel ce se dizolvă e incapabil să simtă, iar cel ce nu simte nimic nu înseamnă nimic pentru noi”. Acesta e neantul? Nu, căci în această lume totul e materie, iar a muri semnifică doar întoarcerea la element. Fiinţa e piatră. Voluptatea singulară despre care vorbeşte Epicur rezidă mai ales în absenţa durerii: e fericirea pietrelor. Pentru a se sustrage destinului, într-o admirabilă mişcare pe

care o vom regăsi la marii noştri clasici, Epicur ucide sensibilitatea; şi în primul rând cel” dintâi strigăt al sensibilităţi, care e speranţa. Nu altfel se înţelege ceea ce filosoful grec spune despre zei. Toată nefericirea oamenilor provine din speranţa care îi smulge din liniştea citadelei, care îi aruncă pe metereze în aşteptarea salvării. Aceste mişcări lipsite de înţelepciune nu au alt efect decât redeschiderea rănilor bandajate cu griji De aceea Epicur nu neagă zeii, îi alungă, dar o face atât de energic, încât inima nu are altă ieşire decât să se baricadeze din nou: „Fiinţa fericită şi nemuritoare nu are nimic de făcut şi nu creează pe nimeni”. Şi Lucreţiu, supralidtând: „Este neîndoielnic că zeii, prin însăşi natura lor, se bucura de nemurire în mijlocul pădi celei mai profunde, străini de

necazurile noastre, de care sunt pe deplin detaşaţi”. Să-i nităm deci pe zei, să nu ne mai gândim niciodată la ei şi „nici rândurile din timpul zilei, nici visele din timpul nopţii nu vă vor mai tulbura”.

Vom regăsi mai târziu, dar cu nuanţări importante, această temă eternă a revoltei. Un zeu fără răsplată şi fără pedeapsă, un zeu surd e singura imagine religioasă a revoltaţilor. Dar în vreme ce Vigny va blestema tăcerea divinităţii, Epicur socoteşte că, deoarece trebuie să mori, tăcerea omului te pregăteşte pentru această soartă mai bine decât cuvintele divine. Lungul efort al acestui spirit ciudat se epuizează prin ridicarea zidurilor în jurul omului, prin reînălţarea citadelei şi prin înăbuşirea fără milă a irepresibiluluistrigăt al speranţei omeneşti. Aţund, această repliere strategică fiind realizată, atunci numai, Epicur, ca un zeu în mijlocul oamenilor, va rânta victoria într-un imn care marchează exact caracterul defensiv al revoltei sale. „Am dejucat capcanele tale, soartă, am închis toate căile pe care ne-ai fi putut atinge. Nu ne vom lăsa învinşi de tine, nici de orice altă forţă malefică. Iar când va suna ceasul inevitabilei plecări, dispreţul nostru pentru cei care se agaţă în van de existentă va izbucni în acest minunat cânt: Ah! ce demn am trăit noi!” Lucreţiu, singurul în epoca sa, va împinge mult mai departe această logică şi o va conduce către revendicarea modernă. El nu adaugă nimic, în fond, faţă de Epicur. Şi el refuză orice principiu de

explicare ce nu se încadrează unui sens. Atomul nu e decât ultimul refugiu în care fiinţa, redusă la elementele sale primare, va cunoaşte un fel de nemurire surdă şi oarbă, o moarte nemuritoare care, pentru Lucreţiu, ca şi pentru Epicur, întruchipează singura fericire posibilă. El e totuşi obligat să admită că atomii nu se agregă singuri şi, mai curând decât să consimtă la o lege superioară şi, la urma urmei, la destinul pe care vrea să-l nege, el acceptă o mişcare întâmplătoare, conform căreia atomii se întâlnesc şi se adună. Să remarcăm că deja se pune marea problemă a timpurilor moderne, în care inteligenţa descoperă că a-l sustrage pe om destinului înseamnă a-l sorti hazardului.

Din această pridnă ea se străduieşte să-i redea un destin, e astă dată istoric. Nu e cazul lui Lucreţiu. Ura sa fată de destin şi faţă de moarte se mulţumeşte cu acest pământ beat, PE care atomii se constituie accidental în fiinţă şi pe care „inţa se spulberă accidental în atomi. Dar vocabularul său Şărturiseşte totuşi o sensibilitate nouă. Citadela oarbă de-ne fortăreaţă. *Mocnia mundi*, meterezele lumii, este una

236 *Albert Carnus* din expresiile-cheie ale retoricii lui Lucreţiu. Sigur, afacere cea mare în această fortăreaţă este de a face speranţa şi I amuţească. Dar renunţarea metodică a lui Epicur se trans. formă într-o asceză fremătătoare, încoronată uneori cu bles. teme. Fără îndoială, pentru Lucreţiu pietatea e „puterea de I a privi totul cu un spirit pe care nu-i tulbură nimic. Dar acest spirit tremură totuşi din cauza nedreptăţii care i se face omului. Sub presiunea indignării, noile noţiuni de crimă, nevinovăţie, vină şi pedeapsă aleargă de-a lungul marelui poem despre natura lucrurilor. Se vorbeşte aici despre „prima crimă a religiei”, Ifigenia şi inocenţa ei sugrumată; despre aceasta traiectorie divină care „adesea trece de partea vinovaţilor şi, printr-o pedeapsă nemeritată, ia viaţa celor fără vină”, bacă Lucreţiu asociază teama de pedeapsă celeilalte lumi, asta nu se petrece, ca la Epicur, în cadrul unei mişcări defensive de revoltă, ci printr-un raţionament agresiv: de ce ar fi pedepsit răul, când am văzut de atâtea ori până acum că binele nu e răsplătit?

În epopeea lui Lucreţiu, Epicur însuşi va deveni rebelul magnific

care nu fusese înainte. „Atunci când, sub ochii tuturor, omenirea își târa pe pământ viaţa abjectă, strivită sub greutatea unei religii a cărei faţă se arăta din înaltul tărâmurilor celeste, ameninţându-i pe muritori cu înfăţişarea ei oribilă, un grec, un om, a îndrăznit, primul, să-şi înalţe ochii muritori spre ea şi să i se ridice împotrivă... Şi, prin asta, religia e, la rândul ei, răsturnată şi călcată în picioare, iar pe noi victoria ne înalţă până la ceruri”. Se simte aici diferenţa care i poate exista între această hulă nouă şi blestemul antic. Eroii greci îşi puteau dori să devină zei, dar în acelaşi timp cu zeii deja existenţi. Era deci vorba despre promovare. Omul lui Lucreţiu, dimpotrivă, purcede la o revoluţie. Negând zeii ne-l demnişi criminali, le ia el însuşi locul. Eliese din fortăreaţă şi declanşează primele atacuri asupra divinităţii, în numele durerii umane. În universul antic, crima era de neexplicat şi I de neispăşit. La Lucreţiu, crima omului nu e deja decât un I răspuns la crima divini şi nu e q întâmplare că poemul lui I Lucreţiu se încheie printr-o prodigioasă imagine a sanctua-l relor divine umflate cu cadavrele acuzatoare ale ciumei.

Acest limbaj nou nu poate fi înţeles în lipsa noţiunii unui zeu personal, care începe să se formeze lent în sensibilitatea contemporanilor lui Epicur şi Lucreţiu. E un zeu personal căruia revolta îi poate cere în mod direct socoteală. Din clipjj în care acesta domneşte, ea se ridică, cu cea mai cumplit

jjotărâre, şi pronunţă nu-ul definitiv. Prin Cain, prima revoltă coincide cu prima crimă. Istoria revoltei, aşa cum o trăim astăzi, e mai curând A aceea a copiilor lui Cain decât a discipolilor lui Prometeu. În aces sens, energia revoltată va fi mobilizaţă mai ales de Dumnezeul din Vechiul Testament. Dimpotrivă, trebuie să te supui Dumnezeului lui Avraam, Isaac şi Iacov atunci când pui capăt, precum Pascal, carierei tale de inteligenţă revoltată. Inima care se îndoieşte cel mai mult aspiră către cel mai deplin jansenism.

Din acest punct de vedere, Noul Testament poate fi considerat o tentativă de a răspunde anticipat tuturor Cainilor din lume, îmblânzind chipul lui Dumnezeu şi intercalând un mijlocitor între el şi om. Hristos

a apărut ca să rezolve două probleme esenţiale, răul şi moartea, care sunt exact problemele revoltaţilor. Soluţia sa a constat în primul rând în a şi le asuma. Şi Dumnezeul-om suferă cu răbdare. Răul şi moartea nu-i mai sunt pe deplin imputabile, căci şi el e chinuit şi ucis. Noaptea Golgotei e atât de importantă în istoria omenirii doar pentru că, în aceste tenebre, divinitatea, abandonându-şi ostentativ privilegiile tradiţionale, a trăit până la capăt, incluzând disperarea, spaima morţii. Astfel se explică *lama sabakhtani* şi îndoiala înfricoşătoare a lui Hristos în agonie. Agonia ar fi uşoară dacă ar fi susţinută de speranţa eternă. Pentru ca zeul să fie om, trebuie să dispere.

Gnosticismul, care e rodul unei colaborări greco-creştine, a încercat timp de două secole, ca reacţie împotriva gândirii iudaice, să accentueze această mişcare. E cunoscută mulţimea de mijlocitori proiectaţi, de pildă, de Valentin. Dareroii acestei chermese metafizice joacă acelaşi rol ca şi adevărurile intermediare în elenism. Ele urmăresc să diminueze absurditatea unei întrevederi între patru ochi a omului vrednic de milă cu zeul implacabil. În particular, e rolul celui de-al doilea zeu, crud şi războinic, al lui Marcian. Acest demiurg a creat lumea mărginită şi moartea. Noi trebuie să-l urâm în acelaşi timp în care îi negăm creaţia, prin asceză, până la a o distruge prin abstinenţă sexuală. Marcian deturnează pur şi simplu revolta spre un zeu inferior, pentru a putea exalta mai bine zeul superior. Gnoza, prin originile sale greceşti, rămâne conciliatoare şi tinde să distrugă moştenirea iudaică în creştinism. De asemenea, ea a vrut să evite cu anticipaţie augustinismul, în măsura în care acesta furniză argumente oricărei revolte. Pentru Basilide, de exem Phi, martirii au păcătuit, ca şi Hristos de altfel, deoarece Suferă. Idee ciudată, dar care urmăreşte să îndepărteze ne

238 *Albert Camus* dreptatea suferinţei. Gratiei atotputernice şi arbitrare, gnosti. cismul a vrut doar să-i substituie noţiunea grecească a iniţierii care-i lasă omului toate şansele. Puzderia de secte apărute la gnosticii din a doua generaţie traduce acest efort multiplu şi I îndârjit al gândirii greceştide a face mai accesibilă lumea creştină şi de a îndepărta motivele unei revolte pe care elenismul o consideră culmea

răului. Dar Biserica a condamnat acest efort şi, condamnându-l, a înmulţit revoltaţii.

În măsura în care rasa lui Cain a triumfat din ce în ce mai mult, de-a lungul secolelor, putem spune că zeul din Vechiul Testament a avut un noroc nesperat. Hulitorii, în mod paradoxal, fac să reînvie zeii geloşi pe care creştinismul voia să-i alunge de pe scena istoriei. Una dintre îndrăznelile lor profunde a fost tocmai anexarea lui Hristos însuşi în tabăra I lor, oprindu-i povestea în vârful crucii şi la strigătul amar I care i-a precedat agonia. Astfel se păstra figura implacabilă a unui zeu al urii, mai bine racordată creaţiei, aşa cum o concepeau revoltaţii Până la Dostoievski şi Nfetzsche, revolta şi nu se adresa decât unei divinităţi crude şi capricioase, aceea care preferă, fără un motiv convingător, sacrificiul lui Abel celui al lui Cain şi care, prin asta, provoacă prima crimă. Dostoievski, în imaginaţie, şi Nietzsche, în fapt, vor extinde nelimitat câmpul gândirii revoltate şi vor cere socoteală însuşi zeului iubirii. Nietzsche îl va considera pe Dumnezeu mort în inima contemporanilor săi. El se va năpusti acum, ca I şi predecesorul său, Stirner, asupra iluziei de Dumnezeu care întârzie, sub înfăţişarea moralei, în spiritul veacului său. Dar, până la ei, gândirea libertină, de exemplu, s-a mărginit să nege povestea lui Hristos („acest roman plat”, după Şade) I şi să menţină, chiar în negările ei, tradiţia zeului înfricoşător. Dimpotrivă, cât timp Occidentul a fost creştin, evangheliile au jucat rolul intermediarului între cer şi pământ. La fiecare strigăt solitar de revoltă, era prezentată imaginea celei mai mari dureri. Deoarece Hristos suferise atât, şi asta de bunăvoie, nicio suferinţă nu mai era nedreaptă, fiecare durere era necesară. Într-un anume sens, amara intuiţie a creştinismului şi pesimismul său legitim în privinţa sufletului omenesc decurg din faptul că nedreptatea generalizată e la fel de satisfăcătoare pentru om ca şi dreptatea totală.

Doar sacrificiul unui zeu nevinovat putea justifica lunga şi universala tortură a nevinovăţiei. Doar suferinţa lui Dumnezeu, şi încă suferinţa cea mai cumplită, putea uşura agonia oamenilor. Dacă totul, fără excepţie, precum în cer, aşa şi

ore pământ, e sortit durerii, devine acum posibilă o stranie fericire.

Dar din clipa în care creştinismul, la sfârşitul perioadei sale de triumf, s-a trezit supus criticii raţiunii, exact în măsura în care divinitatea lui Hristos a fost negată, durerea a redevenit menirea oamenilor. Iisus înşelat nu e decât un inocent în plus, pe care reprezentanţii Dumnezeului lui Avraam l-au chinuit spectaculos. Hăul care separă stăpânul de sclavi se cască din nou, şi revolta strigă fără încetare în faţa obrazului împietrit al unui Dumnezeu gelos. Gânditorii şi artiştii libertini au pregătit acest nou divorţ, atacând, cu precauţiile de rigoare, morala şi divinitatea lui Hristos. Universul lui Callot înfăţişează destul de exact această lume de sărmani bezmetici, ale căror cârteli, la început rostite pe ascuns, vor sfârşi prin a se înălţa spre cer prin Don Juan al lui Molière. În cursul celor două secole care pregătesc răsturnările, în acelaşi timp revoluţionare şi profanatoare, de la sfârşitul veaculuiual AVIII-lea, întreg efortul gândirii libertine se va concentra pentru a face din Hristos un inocent sau un nerod, spre a-l anexa lumii oamenilor, în ceea ce au ei nobil sau derizoriu. Astfel va fi curăţat terenul, în perspectiva marii ofensive împotriva unui cer vrăjmaş.

NEGAREA ABSOLUTĂ

Istoriceşte, prima ofensivă coerentă este a lui Şade, care adună într-o singură şi enormă maşină de război argumentele gândirii libertine până la preotul Meslier şi Voltaire. De asemenea, negarea sa, şi asta vine de la sine, e cea mai radicală. Din revoltă, Şade nu extrage decât nu-ul absolut, într-adevăr, douăzeci şi şapte de ani de temniţă nu produc o inteligenţă conciliantă. 6 atât de lungă claustrare zămisleşte servitori sau ucigaşi şi, uneori, în acelaşi om, pe amândbi. Dacă inima e destui de puternică pentru a construi, în fundul ocnei, o morală care să nu fie aceea a supunerii, în cele mai multe cazuri va fi vorba despre o morajaa dominării. Orice etică a singurătăţii presupune putere. În această privinţă, în măsura în care, tratat în mod atroce de societate, răspunde, la rându-i, într-un mod atroce, Şade este exemplar. Scriitorul,

în ciuda câtorva strigăte fericite şi a laudelor nedemne de luat în seamă ale contemporanilor noştri, e secundar. El e admirat, astăzi, cu atâta ingenuitate, pentru motive care n-au nimic de-a face cu literatura.

În el se exaltă filosoful întemniţat şi primul teoretician al revoltei absolute. Într-adevăr, ar rf putut fi. În fundul închisorii, visul n-are margini, realitatea nu-i pune nicio piedică. Inteligenta în lanţuri pierde în luciditate ceea ce câştigă în! furie. Şade a cunoscut o singură logică, aceea a sentimentelor. El n-a construit o filosone, ci a urmat visul monstruos al l unui persecutat. Atâta doar că acest vis e profetic. Revendi[carea exasperată a libertăţii l-a condus pe Sade în imperiul servituţii; setea sa nemăsurată pentru o viaţă de acum încolo interzisă e potolită, din furie în furie, într-un vis de distrul gere universală. Măcar prin asta Şade e contemporanul! nostru. Să-l urmărim în negările sale succesive.

UN OM DE LITERE

E Şade ateu? O spune, se crede, înainte de a f puşcărie, în *Dialog între un preot şi un muribund*; apoi, cat în faţa furiei sale de sacrilegiu. Unul dintre personajele sall cele mai crude, Saint-Fond, nu-l neagă în niciun fel p!

Dumnezeu. Se mărgineşte să dezvolte o teorie gnostică a de-gijurgului rău şi să extragă de aici concluziile care îi convin. Saint-Fond, mi se va spune, nu e Şade. Nu, fără îndoială. Un personaj nu e niciodată romancierul care l-a creat. Există totuşi posibilitatea ca romancierul să fie toate personajele sale în acelaşi timp. Or, toţi ateii lui Şade au drept principiu inexistenţa lui Dumnezeu, pentru simplul motiv că existenţa Sa ar presupune că El e indiferent, răutăcios sau crud. Cea mai importantă operă a lui Şade se încheie cu o demonstraţie a stupidităţii şi urii divine. Inocenta Justine aleargă prin furtună şi ucigaşul Noirceuil jură că se va converti, dacă fulgerul celest o s-o cruţe. Fulgerul o loveşte pe Justine, Noirceuil exultă şi crima omului va continua să fie o replică a crimei divine. Avem aici un pariu libertin, o replică a pariului pascalian.

Aşadar, măcar ideea pe care Şade şi-o formează despre

Dumnezeu este aceea a unei divinităţi criminale, care striveşte omul şi îl neagă. Crima e un atribut divin, după Şade, şi asta se vede destul de limpede din istoria religiilor. Atunci de ce ar fi omul virtuos? Prima reacţie a puşcăriaşului e să îmbrăţişeze concluzia extremă. Dacă Dumnezeu ucide şi neagă omul, nimic nu-ţi poate interzice să-ţi negi şi să-ţi ucizi aproapele. Această sfidare crispată nu mai seamănă cu negarea calmă pe care o găsim în *Dialogul* din 1782. Cel care strigă: „Nimic nu e al meu, nimic nu e din mine" şi conchide: „Nu, nu, şi virtutea, şi viciul, toate se amestecă în sicriu" nu mai e nici liniştit, nici fericit. Ideea de Dumnezeu e, după el, singurul lucru „care nu i se poate ierta omului". Cuvântul iertare e deja singular la acest profesor de tortură. Dar tocmai lui nu-şi poate ierta ideea că viziunea sa asupra lumii şi condiţia sa de puşcăriaş se resping în mod categoric. O dublă revoltă va conduce de acum încolo raţionamentul lui Şade: împotriva rânduielilor lumii şi împotriva lui însuşi. Cum aceste două revolte sunt contradictorii oriunde altundeva decât în inima chinuită a unui persecutat, raţionamentul nu va înceta niciodată să fie ori ambiguu, ori legitim, după cum îl studiezi, fie în lumina logicii, fie în cadrul efortului compătimitor. El va nega deci omul şi morala acestuia, Pentru că şi Dumnezeu le neagă. Dar îl va nega pe Dumnezeu la acelaşi timp în care îi va servi drept cauţiune şi complice.

I ti! l îl flWM I
ea *Ui* 5 J să ol – a H
I
O 3
II Şi cu O
«„O
«a.
52 8
SL
«".
s ap
e
I e

n 3
O U
Iri T3
i

244 *Albert Camus* rele unei idei pe care o va dezvolta Şade: cel ce ucide trebuie să plătească cu propria-i viaţă. Şade, după câte se vede, e mai moral decât contemporanii noştri.

Dar ura sa fată de pedeapsa cu moartea nu e la început decât ura oamenilor care cred destul de puternic în virtuţile lor sau în cele ale cauzei lor pentru a îndrăzni să pedep. sească, şi asta definitiv, atunci când ei înșiși sunt criminali. Nu poţi alege în acelaşi timp crima pentru tine şi pedeapsa pentru ceilalţi. Trebuie fie să deschizi porţile puşcăriilor, ne să aduci dovada, imposibilă, a virtuţii tale. În clipa în care accepţi crima, fie şi o singură dată, trebuie să o admiţi la scară universală. Criminalul care acţionează conform naturii nu se poate situa fără targuieli de partea legii. „Încă un efort dacă doriţi să fiţi republicani” înseamnă, Acceptaţi libertatea crimei, singura rezonabilă, şi intraţi definitiv în starea de insurecţie aşa cum se intră în starea de graţie”. Supunerea totală faţă de rău antrenează astfel o oribild asceză, care trebuie să fi înspăimântat republica luminilor şi a bunătăţii naturale. Aceasta, a cărei primă răzvrătire, printr-o coincidenţă semnificativă, arsese manuscrisul celor *o sută douăzeci de zile ale Sodomei*, nu putea rata ocazia de a denunţa libertatea erotică şi de a azvârli din nou între patru pereţi un partizan atât de compromiţător. În acelaşi timp, ea îi oferea ocazia de a-şi împinge mai departe logica revoltată. Republica universală a putut fi pentru Şade un vis, dar niciodată o tentaţie. În politică, adevărata sa poziţie e cinismul. În a sa *Societate a Prietenilor Crimei* se declară ostentativ pentru guvern şi legile sale, dar arde de nerăbdare să le încalce. Astfel, susţinătorii votează pentru deputatul conservator. Proiectul pe care Şade îl promovează presupune neutralitatea binevoitoare a autorităţilor. O

republică a crimei nu poate fi, în mod provizoriu cei puţin, universală. Ea trebuie să mimeze că respectă legea. Totuşi, într-o lume fără altă lege decât aceea a crimei, sud cerul crimei, în numele unei naturi criminale, Şade nu respectă în realitate decât legea neobosită a dorinţei. Dar a dori nelimitat înseamnă şi să fii dorit nelimitat. Dreptul dea nimici presupune că tu însuţi ai putea fi nimicit. Va trebui deci să lupţi şi să domini. Legea acestei lumi nu e nimic altceva decât aceea a forţei; motorul ei, dorinţa de putere.

Prietenul crimei nu respectă cu adevărat decât două feluri de putere, aceea fondată pe hazardul naşterii, pe care o găseşte în societatea sa, şi aceea la care ajunge oprimatul când, cu forţa nelegiuirii, îi egalează pe marii seniori libertini din care Şade îşi inspiră eroii obişnuiţi. Acest mic grup

potentaţi, aceşti iniţiaţi ştiu că au toate drepturile. Cel ce se îndoieşte, fie şi pentru 6 clipă, de acest redutabil privilegiu este imediat excomunicat din turmă şi redevine victimă. Se ajunge astfel la un fel de blanşism moral în care un mic grup de bărbaţi şi de femei, pentru că deţin o stranie ştiinţă, se plasează cuhotărâre deasupra unei caste de sclavi. Pentru ei, singura problemă constă în a se organiza ca să exercite, în plenitudinea lor, drepturi care au întinderea înfricoşătoare a dorinţei.

Ei nu pot spera să se impună întregului univers câtă vreme universul nu va accepta legea crimei. Şade nici măcar n-a crezut vreodată că naţiunea sa va consimţi la efortul suplimentar care ar fi făcut-b „republicană”. Dar, de vreme ce crima şi dorinţa nu sunt legi ale întregului univers, dacă nu domnesc cel puţin pe un teritoriu definit, ele nu mai sunt principii unificatoare, ci fermenţi de conflict. Ele nu mai sunt legi şi omul se întoarce la dispersie şi la hazard. Trebuie deci creată în amănunt o lume care să fie exact pe măsura noii legi. Exigenţa unităţii, decepţionată prin creaţie, e satisfăcută cu orice preţ într-un microcosmos. Legea puterii nu are niciodată răbdare să ajungă în imperiul lumii. Trebuie să-şi delimiteze fără întârziere terenul pe care se exercită, chiar cu riscul de a-l înconjura cu sârmă ghimpată şi cu

gherete.

La Şade, ea creează locuri fortificate, castele cu şapte rânduri de ziduri, de unde e imposibil să evadezi şi unde societatea dorinţei şi a crimei funcţionează fără greş, conform unui regulament neîndurător. Revolta cea mai neînfrânată, revendicarea totală a libertăţii sfârşesc prin aservirea majorităţii. Emanciparea omului se desăvârşeşte, pentru Şade, în aceste cazemate ale dezmăţului, în care un fel de birou poliţie al viciului reglează viaţa şi moartea bărbaţilor şi femeilor intraţi pentru totdeauna sub imperiul necesităţii. Opera sa abundă în descrieri ale acestor locuri privilegiate unde, de fiecare dată, libertinii feudali, demonstrând victimelor adunate la un loc neputinţa şi servitutea lor absolută, reiau discursul ducelui de Blangis către micul popor al celor *o sută douăzeci de zile ale Sodomei*: „Sunteţi deja morţi pe lumea asta”.

Şade locuia şi el în turnul Libertăţii, dar la Bastilia. Revolta absolută se închide cu el într-o fortăreaţă sordidă din care nimeni, persecutat sau persecutor, nu poate ieşi. Pentru a-şi fonda libertatea, el e obligat să organizeze necesitatea absolută. Libertatea nelimitată a dorinţei semnifică negarea celuilalt şi suprimarea milei. Trebuie ucis sufletul, această

„Slăbiciune a spiritului”; fortăreaţa şi regulamentul vor apărea de la sine. Regulamentul, care joacă un rol capital în castelele fabuloase ale lui Şade, consacră un univers al răutăţii. El ajută să prevezi totul, astfel încât slăbiciunea sau mila neprevăzută să nu-ţi tulbure plăcerea. Curioasă plăcere, nu încape vorbă, de vreme ce se exercită la comandă: „Ne vom scula în fiecare zi la ora zece dimineaţa...” Dar plăcerea nu trebuie să degenereze în ataşament, catrebuie pusă între paranteze şi înăsprită. În plus, trebuie ca obiectele plăcerii să nu se înfăţişeze niciodată ca persoane. Dacă omul e „o specie de planta în întregime materială”, el nu poate fi tratat decât ca obiect şi, mai mult, ca obiect de experienţă. În republica de sârmă ghimpată a lui Şade nu exista decât

mecanisme şi mecanici. Regulamentul, modul de utilizare a mecanismului aşază toate lucrurile la locul lor. Aceste mănăstiri infame au regula lor, copiată în mod semnificativ după aceea a comunităţilor religioase. Libertinul se va abandona astfel confesiunii publice. Dar indicele se schimbă: „Dacă are o conduită pură, el e blamat”.

Şade, aşa cum e la modă în vremea sa, construieşte astfel de societăţi ideale. Dar, pe dos faţă de moda vremii sale, el codifică răutatea naturală a omului. El construieşte cu meticulozitate cetatea puterii şi a urii, ca precursor ce se află, până la a turna în cifre libertatea pe care a dobândit-o. El îşi rezumă astfel filosof ia şi contabilitatea rece a crimei: „Masacraţi înainte de 1 martie: zece. După 1 martie: douăzeci. Urmează: șaisprezece. Total: patruzeci şi şase”. Precursor, fără îndoiafă, dar încă modest, aşa cum vom vedea.

Dacă totul s-ar fi oprit aici, Şade n-ar fi meritat decât interesul de care se bucură precursorii nerecunoscuţi. Dar o dată trase punţile, trebuie să trăieşti în castel. Oricât de meticulos ar fi regulamentul, el nu poate ajunge să prevadă totul. El poate să distrugă, nu să creeze. Stăpânii acestor comunităţi torturate nu vor găsi satisfacţia căutată. Şade evocă adesea „dulcea obişnuinţă a crimei.1 Totuşi, aici nimic nu seamănă cu dulceaţa: e mai curând o furie de om în lanţuri. E vorba, într-adevăr, despre plăcere, iar culmea plăcerii coincide cu culmea distrugerii. Să posezi ceea ce ucizi, să te împreuni cu suferinţa, iată clipa de libertate totală spre care se îndreaptă întreaga organizare a castelelor. Dar din clipa în care crima sexuală suprimă obiectul voluptăţii, ea suprimă voluptatea, care nu apare decât exact în momentul suprimării; Atunci trebuie să supui un alt obiect şi să ucizi din nou, apoi un altul şi, după el, infinitatea tuturor obiectelor posibile-Astfel vei obţine acea sumbră acumulare de scene erotice şi criminale al căror aspect împietrit lasă, în mod paradoxal, cititorului romanelor lui Şade amintirea unei castităţi hidoase.

Care e, în acest univers, rolul plăcerii, al marii bucurii care înfloreşte din corpurile ce simt complice? Este vorba despre imposibila căutare a salvării de disperare, care se încheie totuşi în disperare,

despre o cursă din constrângere în constrângere şi din puşcărie în puşcărie. Dacă doar natura e adevărată, dacă, în natură, doar dorinţa şi distrugerea sunt legitime, atunci, din distrugere în distrugere, specia umană însăşi nemaifiind de ajuns pentru setea de sânge, va trebui să purcezi la nimicirea universală. Va trebui să devii, conform formulei lui Şade, călăul naturii. Dar nici asta nu se obţine atât de uşor. Când bilanţul contabil se încheie, când toate victimele au fost masacrate, în castelul solitar mai rămân, faţă în faţă, călăii. Încă le mai lipseşte ceva. Corpurile torturate se întorc, prin elementele lor, în natura din care va renaşte viaţa. Crima însăşi nu e desăvârşită: „Crima nu-i smulge individului pe care îl lovim decât cea dintâi viaţă; ar trebui să i-o putem smulge şi pe a doua...” Şade plănuieşte atentatul împotriva creaţiei: „Detest natura... Aş vrea să-i încurc socotelile, să-i împiedic mersul înainte, să opresc rotirea aştrilor, să năucesc planetele care plutesc în spaţiu, să distrug tot ceea ce îi serveşte, să protejez tot ceea ce îi dăunează, într-un cuvânt, să-i sfidez opera, şi nu izbutesc...” Ingenios, el a imaginat un mecanism care ar putea pulveriza universul, dar ştie că, în pulberea aştrilor, viaţa se va perpetua. Atentatul împotriva creaţiei este imposibil. Nu poţi distruge totul, întotdeauna va rămâne ceva. „Nu izbutesc...”, acest univers necruţător şi îngheţat se destinde brusc în acea melancolie atroce prin care Şade ne emoţionează tocmai când şi-o dorea mai puţin. „Poate că putem ataca soarele, ca să văduvim universul sau să-l folosim spre a da foc lumii; astea da crime...” Da, astea da crime, dar nu crima definitivă. Mai avem până la ea; călăii se măsoară din priviri.

Sunt singuri şi îi călăuzeşte o singură lege, aceea a puterii. Acceptând-o pe vremea când erau stăpâni, n-o pot respinge când se întoarce împotriva lor. Orice putere tinde să fie unică şi solitară. Trebuie să ucizi din nou; la rândul lor, stăpânii se vor sfâşia. Şade întrevede această consecinţă şi nu dă înapoi. Un ciudat stoicism al viciului vine să limpezească puţin această pleavă a revoltei. El nu va încerca să revină în lumea tandreţei şi a compromisului. Punţile nu se vor lăsa, el va

Albert Camus accepta nimicirea personală. Forţa dezlănţuită a

refuzului atinge o culme, o acceptare necondiţionată care nu e lipsită de măreţie. Stăpânul acceptă să fie la rândul său sclav şi poate chiar o doreşte. „Şi pentru mine eşafodul va fi tronul voluptăţii”.

Cea mai mare distrugere coincide astfel cu cea mai mare afirmare. Stăpânii se aruncă unii asupra altora, şi această operă înălţată spre gloria libertinajului se găseşte „presărată cu cadavre de libertini loviţi în culmea geniului lor”. Cel mai pu. ternic, care va supravieţui, va fi solitarul, Unicul, cel pe care Şade l-a glorificat, el însuşi, la urma urmelor. Iată-l domnind în sfârşit, stăpân şi Dumnezeu. Dar în clipa celei mai mari victorii a lui, visul se spulberă. Unicul se întoarce spre prizonierul a cărui imaginaţie lipsită de măsură i-a dat naştere; se confundă cu acesta. E singur, într-adevăr, într-o Bastilie însângerată, în întregime zidită în jurul unei plăceri încă nepotolite, dar de acum încolo fără obiect. El n-a triumfal decât în vis şi aceste zeci de volume ticsite de atrocităţi şi de filosofie rezumă o asceză nefericită, un marş halucinant de la nu-ul total la da-ul absolut, în sfârşit, un consimţământ al morţii, care transformă uciderea a tot şi a tuturor în sinucidere colectivă.

Şade a fost turnat în efigie; totuşi, el n-a ucis decât în imaginaţie. Prometeu eşuează în Onan. El îşi va sfârşi viaţa tot ca prizonier, dar de această dată într-un azil, judind în piese pe o scenă improvizată, în mijlocul lunaticilor. Satisfacţiei pe care nu i-o dădea ordinea lumii i-au furnizat un echivalent derizoriu visul şi creaţia. Scriitorul, bineînţeles, nu-şi va refuza nimic. Pentru el cel puţin, limitele se şterg şi dorinţa poate merge până la capăt. Prin asta, Şade e omul de

!... nmm, o e» iliiinna că îi regăsi

regăsi mulţi ani după el. Dar savurându-le, el pare a se fi sufocat în propriile sale impasuri şi a se fi eliberat doar prin literatură, în mod ciudat, Şade e cel care a orientat revolta pe căile artei, pe care romantismul o va purta mai departe. El e unul dintre acei scriitori la care se afirmă că „putreziciunea este atât de primejdioasă, atât de activă, încât, tipărindu-şi înfricoşătorul sistem, ei nu au alt scop decât acela de a extinde, dincolo de limita vieţilor lor, suma crimelor pe care

le-au făptuit; ei nu mai pot ucide, dar scrierile lor blestemate vor putea incita la crimă, şi acest gând dulce cu care intră în mormânt îi va consola pentru obligaţia de a renunţa, prin moarte, la tot ceea ce există". Opera sa revoltată îi dovedeşte astfel setea de supravieţuire. Chiar dacă nemurirea, pe care o doreşte cu disperare, este aceea a lui Cain, el cel puţin o doreşte şi depune mărturie, împotriva voinţei lui, pentru cea mai autentică revoltă metafizică.

În rest, chiar posteritatea lui ne obligă să-l omagiem. Moştenitorii săi nu sunt cu toţii scriitori. Desigur, el a suferit şi a murit pentru a înfierbânta imaginea cartierelor selecte şi a cafenelelor literare. Dar asta nu e tot. Succesul lui Şade în epoca noastră se explică printr-un vis împărtăşit de sensibilitatea contemporană: revendicarea libertăţii totale şi dezumanizarea operată la rece, prin inteligenţă. Reducerea omului la obiect de experienţă, regulamentul care precizează raporturile dintre dorinţa de putere şi omul-obiect, spaţiul fortificat al acestei monstruoase experienţe sunt lecţii pe care teoreticienii puterii le vor regăsi când vor trebui să organizeze epoca sclavilor.

Cu două secole mai devreme, la scară redusă, Şade a exaltat societăţile totalitare în numele libertăţii frenetice pe litereperfect El a construit o ficţiune pentru a se iluziona că care, în realitate, revolta nu o revendică. Cu el încep real-există El a aşezat deasupra oricui „crima morală la care se mente istoria şi traeedia vremurilor noastre. El a crezut doar ajunge prin scris". Meritul său incontestabil este acela de a fi ilustrat din prima lovitură, în clarviziunea nefericită a unei furii acumulate, consecinţele extreme ale unei logici revoltate atunci când aceasta îşi uită cel puţin adevărul originar i în mod stranju visui *u* despre republica universală cu tehnica Actfl mnwintă sunt totalitatea ferecată, crima universala, înjosirii. Finalmente, ceea ce el ura mai mult, crima legală, mente istoria şi tragedia vremurilor noastre. El a crezut doar că o societate bazată pe libertatea crimei trebuia să funcţioneze simultan cu libertatea moravurilor, ca şi cum servitudinea ar avea limite. Epoca noastră s-a limitat să împletească

Aceste consecinţe sunt totalitatea ferecată, aristocraţia

cinismului şi dorinţa de apocalips, ble să vi» şi-a trecut în descoperirile pe care voia să le pună în

Maurice Blanchot, *Lauxriamont şi Şade*, Editions de Minuit.

slujba crimei din instinct. Crima, pe care o voia fructul excepţional şi delicios al viciului dezlănţuit, nu mai e astăzi

250 *Albert Camus* decât obişnuinţa sumară a unei virtuţi devenite poliţieneşti. Acestea sunt surprizele literaturii.

REVOLTA FILFIZONILOR

Dar e încă vremea oamenilor de litere. Romantismul, cu revolta sa luciferică, nu va servi cu adevărat decât aventurilor imaginaţiei. Ca şi Şade, el se va despărţi de revolta antică prin preferinţa acordată răului şi individului. Punând acceptul pe forţa sa de sfidare şi de refuz, revolta, în acest studiu, îşi uită conţinutul pozitiv. Deoarece Dumnezeu revendică ceea ce e bunân om, acest bine trebuie transformat în derizoriu şi trebuie ales răul. Ura morţii şi a nedreptăţii va conduce, prin urmare, dacă nu la exerciţiul, măcar la apologia răului şi a crimei.

Lupta lui Satana şi a morţii în *Paradisul pierdut*, poem preferat al romanticilor, simbolizează această dramă, dar cu atât mai profund cu cât moartea este (împreună cu păcatul) copilul lui Satana. Pentru a combate răul, revoltatul, considerându-se nevinovat, renunţă la sine şi dă din nou naştere răului. Eroul romantic operează mai întâi confuzia profundă şi, pentru a spune astfel, religioasă a binelui şi răului. Acest erou este fatal, pentru că fatalitatea confunda binele şi răul, fără ca omul să se poată apăra. Fatalitatea exclude judecăţile de valoare. Ea le înlocuieşte printr-un „asta este” care scuză totul, în afara Creatorului, unic responsabil pentru această scandaloasă stare de fapt. Eroul romantic mai este „fatal” şi pentru că, pe măsură ce îşi sporeşte forţa şi geniul, puterea răului sporeşte în el. Orice putere, orice exces se acoperă atunci cu „asta este”. Vechea idee că artistul, poetul, în particular, este demoniac găseşte o formulare provocatoare la romantici. Există în această epocă până şi un imperialism al demonului care vizează să anexeze totul, chiar şi geniile ortodoxiei. „Ceea ce face ca Milton, observă Blake, să scrie cu stânjeneală când vorbea despre îngeri şi despre Dumnezeu şi cu îndrăzneală când vorbea despre

demoni şi despre Infern este faptul că el era un adevărat poet şi că era în tabăra demonilor, fără s-o ştie”. Astfel, poetul, geniul, omul însuşi în imaginea sa cea mai înaltă, strigă în acelaşi timp cu Satan: „Adio, speranţă, dar, odată cu speranţa, adio frică, adio

rernuşcări... Rău, fii binele meu”. Acesta e strigătul inocenţei ultragiate.

Eroul romantic se consideră deci constrâns să comită răul din nostalgia unui bine imposibil. Satan se ridică împotriva Creatorului său pentru că acesta a folosit forţa ca să-l supună. Egal în raţiune, spuse Satan al lui Milton, el s-a ridicat deasupra egalilor săi prin forţă”. Violenţa divină este astfel condamnată în mod explicit. Revoltatulse va îndepărta de acest Dumnezeu agresor şi nedemn, „cu cât mai departe de el, cu atât mai bine”, şi va domni asupra tuturor forţelor ostile ordinii divine. Prinţul răului nu şi-a ales calea decât pentru că binele e o noţiune definită şi utilizată de Dumnezeu pentru proiectele sale nedrepte. Nevinovăţia însăşi îl irită pe Rebel în măsura în care ea presupune o ofbire a păcălitului. Acest „spirit negru al răului care irită inocenţa” va suscita astfel o nedreptate umană paralelă nedreptăţii divine. Pentru că violenţa stă la rădăcina creaţiei, o violenţă deliberată îi va răspunde. Excesul de disperare se adaugă şi el cauzelor disperării pentru a aduce revolta în acea stare de duşmănoasă atonie, care urmează lungii dovezi a nedreptăţii şi în care dispare definitiv distincţia dintre bine şi rău. Satanul lui Vigny.

...Nu mai poate simţi nici răul, nici binele, şi nici măcar nu se bucură de nefericirea pe care a produs-o.

Asta defineşte nihilismul şi autorizează crima.

Într-adevăr, crima va deveni îndatoritoare. Ajunge să-l comparăm pe Lucifer din imaginarul evului mediu cu Satanul romantic. Un adolescent „tânăr, trist şi fermecător” înlocuieşte fiara cornută. „Frumos, de o frumuseţe nepământeană” (Lermontov), solitar şi puternic, îndurerat şi dispreţuitor, el oprimă neglijent. Dar scuza sa este durerea. „Cine ar îndrăzni să-l pizmuiască, spuse Satanul lui Milton, pe cel pe care poziţia cea mai înaltă îl condamnă la cea mai

cumplită suferinţă fără sfârşit”. Atâtea nedreptăţi îndurate, o durere atât de intensă autorizează toate excesele. Revoltatul îşi acordă

1 Temă dominantă la William Blake, de exemplu.

1 – Satanul lui Milton este moralmente cu mult superior Dumnezeului său, *1* cum acela care persevereazǎ în ciuda adversităţii şi a sorţii este superior ceu care, la adăpostul unui triumf sigur, exercită asupra inamicilor săi cea „i oribilă răzbunare” (Hermann Melville).

252 *Albert Camus* atunci câteva avantaje. Fără îndoială, crima nu e recomandată pentru el însuşi. Dar ea se înscrie în interiorul valorii, supremă pentru romantici, a freneziei. Frenezia este opusul plictiselii: Lorenzacio visează la Han dlslande. Sensibilităţi delicioase cheamă furiile elementare ale brutei Eroul byronian, incapabil de iubire sau capabil doar de o iubire imposibilă, suferă de spleen. El e singur, lâncezeşte, condiţia sa îl epuizează. Dacă vrea să se simtă trăind, trebuie s-o facă în teribila exaltare a unei acţiuni concise şi devoratoare. A iubi ceea ce nu vei mai vedea a doua oară înseamnă a iubi cu foc şi pară, pentru ca apoi să te nărui. Nu mai trăieşti decât şi prin clipă, pentru

…această unire scurtă, dar vie, a unui suflet chinuit cu chinul

(Lermontov)

Ameninţarea mortală care planează asupra condiţiei noastre sterilizează totul. Doar strigătul te face să trăieşti: exaltarea ţine loc de adevăr. La acest nivel, apocalipsul devine o valoare în care totul se confundă, dragoste şi moarte, conştiinţă şi vinovăţie. Într-un univers fără orbită nu mai există altă „viaţă decât aceea a hăurilor în care vin să se prăbuşească, după Alfred Le Poittevin, oameni „tremurând de furie şi iubindu-şi crimele”, pentru a-l blestema astfel pe Creator. Frenetica beţie şi, la limită, frumoasa crimă epuizează astfel într-o secundă întreg sensul unei vieţi. Fără a propovădui, la drept vorbind, crima, romantismul se încăpăţânează să ilustreze o profundă mişcare de revendicare în imagini convenţionale: a proscrisului, a ocnaşului de treabă, a tâlharului generos. Melodrama sângeroasă şi romanul negru triumfă. Prin Pirexecourt se eliberează, cu minime osteneli, aceste

pofte înfricoşătoare ale inimii pe care alţii şi le vor satisface pe tărâmul exterminării. Fără îndoială, aceste opere sunt şi o sfidare adresată societăţii vremii. Dar, în izvorul său viu, romantismul sfidează mai întâi legea morală şi divină. Iată de ce imaginea sa cea mai originală nu e, în primul rând, revoluţionarul, ci, în mod logic, filfizonul.

În mod logici căci această perseverenţă în satanism nu se poate justifica decât prin afirmarea, repetată fără încetare, a nedreptăţii şi, într-un anume fel, prin consolidarea ei. Durerea, în acest stadiu, nu ar părea acceptabilă decât cu condiţia să n-aibă leac. Revoltatul alege metafizica mai răului, expri

mată în literatura damnării din care încă n-a ieşit. „Îmi simţeam puterea şi îmi simţeam lanţurile” (Petrus Borel). par aceste lanţuri sunt iubite. Fără ele, ar trebui să-ţi dovedeşti sau să-ţi exerciţi puterea pe care, la urma urmelor, nu eşti sigur că o ai. În sfârşit, devenit funcţionar în Algeria, prometeu, cu acelaşi Borel, vrea să închidă cabaretele şi să reformeze moravurile coloniştilor. El nu se încurcă: orice poet, pentru a fi acceptat, trebuie să fie blestemat. Charles Lassaily, acelaşi care proiecta un roman filosofic, *Robespierre şi Iisus Hristos* nu se culcă niciodată înainte de a profera, ca să se îmbărbăteze, câteva blesteme arzătoare. Revolta se împodobeşte cu straie de doliu şi se lasă admirată pe scenă. Mai mult decât cultul individului, romantismul inaugurează cultul personajului. În felul acesta, el e logic. Nemaisperând la regula sau la unitatea lui Dumnezeu, încăpăţânată în a se răscula împotriva unui destin vrăjmaş, nerăbdătoare să menţină tot ce poate exista încă într-o lume sortită morţii, revolta romantică îşi caută o soluţie în atitudine. Atitudinea adună într-o unitate estetică omul sortit hazardului şi nimicit de violenţele divine. Fiinţa care trebuie să moară e măcar strălucitoare înainte de a disparea şi se justifică prin această splendoare. Ea este un punct fix, singurul pe care îl putem opune chipului de acum pietrificat al Dumnezeului urii. Revoltatul imobil susţine fără slăbiciune privirea lui Dumnezeu. „Nimic nu va schimba, spune Milton, acest spirit, acest înalt dispreţ născut din conştiinţa ofensată”. Totul se mişcă şi curge spre neant, dar umilitul se încăpăţânează şi îşi păstrează cel puţin mândria. Un baroc romantic,

descoperit de Raymond Queneau, pretinde că scopul oricărei vieţi intelectuale este de a deveni Dumnezeu. Acest romantic, ce-i drept, îşi devansează puţin epoca. Pe atunci, scopul nu era decât de a-l egala pe Dumnezeu şi de a te menţine la nivelul său. Nu să-l distrugi, ci, printr-un efort neîncetat, să-i refuzi orice supunere. Dandismul e o formă degradată a ascezei.

Filfizonul îşi creează propria sa unitate prin mijloace estetice. Dar e o estetică a singularităţii şi a negării. „A trăi şi a muri în faţa unei oglinzi", aceasta ar fi, după Baudelaire, deviza filfizonului. Ea e coerentă, într-adevăr. Filfizonul e prin

1 Literatura noastră încă se resimte. „Nu mai există poeţi blestemaţi", spune Malraux. Suit mai puţini. Dar ceilalţi nu-şi dau seama.

 definiţie un opozant. El nu e consecvent decât în sfidare. Până acum, creatura îşi primea coerenta de la Creator. Din momentul în care îşi consacră ruptura cu el, iat-o sortita pentru clipele, pentru zilele care urmează, sensibilităţii dispersate. Trebuie deci ca ea să se reculeagă. Filfizonul se adună, îşi construieşte o unitate prin însăşi forţa refuzului. Risipit ca persoană privată de o regulă, ei va d coerent ca personaj. Dar un personaj presupune un public; filfizonul nu poate poza decât opunându-se. El nu se poate asigura de propria-i existentă decât regăsind-o în ochii celorlalţi. Ceilalţi sunt oglinda. Oglindă repede întunecată, e adevărat, căci capacitatea de atenţie a omului este limitată. Ea trebuie trezită. Filfizonul e deci obligat să uluiască mereu. Vocaţia sa e în singularitate, perfecţionarea sa în creşterea continuă a ofertei. Mereu răzleţ, mereu pe de lături, îi obligă pe ceilalţi să-l creeze pe el însuşi, negându-le valorile. El îşi joacă viaţa! neputându-şi-o trăi. O joacă până la moarte, cu excepţia clipelor în care e singur şi fără oglindă. Pentru filfizon, a fi singur înseamnă a nu fi nimic. Romanticii n-au vorbit atât de magnific despre singurătate decât pentru că era durerea lor reală, cea pe care n-o puteau suporta. Revolta lor să i înrădăcinează la un nivel profund, dar, de la *Cleveland* al abatelui Prévost până la dadaişti, trecând pe la freneticii de la 1830, Baudelaire şi decadenţii din 1880, mai mult de un veac i de revoltă se

calmează cu bună ştiinţă în îndrăznelile „excenj tricităţii". Dacă toţi au ştiut să vorbească despre durere, e pentru că, nemaisperând s-o depăşească vreodată altfel decât prin parodii rare, demonstrau instinctiv că ea rămâne singura lor scuză şi adevărata lor nobleţe.

De aceea, moştenirea romantismului n-a fost asumată de Hugo, pair al Franţei, ci de Baudelaire şi Lacenaire, poeţi ai crimei. „Totul, spune Baudelaire, transpiră crimă pe lumea asta, ziarul, peretele şi faţa omului". Fie măcar ca această crimă, lege a lumii, să capete o figură distinctă. Lacenaire, primul în timp dintre gentilomii criminali, se angajează efectiv în asta. Baudelaire o face cu mai puţină rigoare, dar cu geniu. El va crea grădina răului, în care crima va figura doar ca o specie mai rară decât celelalte rele. Teroarea însăşi va deveni senzaţie fină şi obiect rar. „Nu numai că aş fi fericit să fiu victimă, dar nu mi-ar displăcea nici să fiu călău, pentru a simţi revoluţia în cele două moduri". La Baudelaire, chiar şi conformismul are miros de crimă. Dacă l-a ales pe Maistre

drept maestru spiritual, e în măsura în care acest conservator merge până la capăt şi îşi centrează doctrina în jurul morţii şi al călăului. „Adevăratul sfânt, ne amăgeşte Baudelaire că ar crede, e cel care terorizează şi ucide poporul spre binele poporului". Va fi satisfăcut. Rasa adevăraţilor sfinţi începe să se răspândească pe pământ, pentru a consacra aceste ciudate concluzii ale revoltei. Dar Baudelaire, în ciuda arsenalului său satanic, a gustului său pentru Şade, a blasfemiilor sale, rămâne prea teologic pentru a fi un adevărat revoltat. Adevărata sa dramă, care l-a făcut cel mai mare poet al timpului său, era în altă parte. Baudelaire nu poate fi evocat aici decât în măsura în care el a fost teoreticianul cel mai profund al dandismului şi a dat formule definitive uneia din concluziile revoltei romantice.

Romantismul demonstrează într-adevăr că revolta e în parte legată de dandism; una din direcţiile sale este aparenţa, în formele sale convenţionale, dandismul mărturiseşte nostalgia unei morale. El nu este decât o onoare degradată în punct de onoare. Dar el inaugurează, în acelaşi timp, o estetică ce domneşte încă în lumea noastră, aceea a

creatorilor solitari, rivali ai unui Dumnezeu pe care îl condamnă, începând cu romantismul, sarcina artistului nu va mai fi doar de a crea o lume, nici de a exalta frumuseţea în sine, ci şi de a defini o atitudine. Artistul devine atunci model, el se propune ca exemplu: arta este morala sa. Odată cu el începe epoca directorilor de conştiinţă. Când filfizonii nu se sinucid şi nu înnebunesc, ei fac carieră şi intră în posteritate. Chiar atunci când strigă, ca Vigny, că vor tăcea, tăcerea lor e răsunătoare.

Dar, în chiar sânul romantismului, sterilitatea acestei atitudini apare la câţiva revoltaţi care furnizează atunci un tip de tranziţie între excentric (sau incredibil) şi aventurierii noştri revoluţionari. Între nepotul lui Rameau şi „cuceritorii" secolului al XX-lea, Byron şi Shelley deja luptă, pe undeva ostentativ, pentru libertate. Ei se şi expun, într-o altă manieră. Revolta părăseşte puţin câte puţin lumea aparenţei pentru cea a faptei, în care se va angaja integral. Studenţii francezi din 1830 şi decembriştii ruşi vor apărea atunci ca întrupările cele mai pure ale unei revolte la început solitare şi care caută apoi, prin sacrificiu, calea unei reuniuni. Dar, invers, vom regăsi la revoluţionarii noştri gustul Apocalipsului şi al vieţii frenetice. Parada proceselor, jocul teribil al judecăto

256 *Albert Camus* neStasperanţăde a cuceri o fiinţă mai profundă.

REFUZUL SALVĂRII

Dacă revoltatul romantic exaltă individul şi răul, înseamnă că nu le ia apărarea oamenilor, ci sieşi. Dandismul, oricare ar fi el, este întotdeauna un dandism în raport cu Dumnezeu, faţă de care joacă o cochetărie sumbră. Armand Hoog are dreptate când spune că, în ciuda climatului nietzscheean al acestor opere, Dumnezeu n-a murit încă în ele. Însăşi damnarea, revendicată sus şi tare, nu e decât q farsă jucata lui Dumnezeu. Dimpotrivă7, prin Dostoievski descrierea revoltei va face un pas înainte. Ivan Karamazov ia apărarea oamenilor şi pune accentul pe nevinovăţia lor. El afirmă că e nedreapta condamnarea la moarte care planează asupra lor. Cel puţin în prima sa mişcare, departe de a pleda pentru rău, pledează pentru dreptate, pe care o

pune mai presus de divinitate. Deci el nu neagă în mod absolut existenţa lui Dumnezeu. O respinge în numele unei valori morale. Ambiţia revoltatului romantic era să-i vorbească lui Dumnezeu de largal la egal. Aici răul răspunde răului, sfidarea – cruzimii. De exemplu, idealul lui vigny este de a răspunde tăcerii prin tăcere. Fără îndoială, este vorba despre o înălţare la nivelul lui Dumnezeu, ceea ce deja e o blasfemie. Dar el nu se gândeşte să conteste nici puterea, nici locul divinităţii. Această blasfemie e politicoasă, pentru că orice blasfemie, în cele din urmă, e o participare la sacru.

Dimpotrivă, odată cu Ivan, tonul se schimbă. La rândul său, Dumnezeu e judecat, şi încă de la înălţime. Dacă răul e necesar creaţiei divine, atunci această creaţie e inacceptabilă. Ivan nu i se va mai supune acestui Dumnezeu misterios, ci unui principiu mai înalt, care e dreptatea. El inaugurează acţiunea esenţială a revoltei, şi anume substituirea împărăţiei graţiei cu aceea a dreptăţii. În acelaşi timp, el declanşează atacul împotriva creştinismului. Revoltaţii romantici o rupeau însuşi Dumnezeu, în calitate de principiu al urii. Ivan refuză explicit misterul şi, în consecinţă, îl refuză pe Dumne-*Micii romantici*, Cahiers du Sud.

Albert Camus zeu în calitate de principiu al iubirii. Doar dragostea ne poate determina să ratificăm nedreptatea făcută Marthej, muncitorilor de zece ore şi, încă şi mai grav, să admitem moartea inadmisibilă a copiilor. „Dacă suferinţa copiilor, spune Ivan, serveşte la îndeplinirea sumei de dureri necesare pentru achiziţionarea adevărului, afirm din acest moment ci adevărul nu merită un asemenea preţ”. Ivan refuză interdependenţa profundă pe care creştinismul a introdus-o între suferinţă şi adevăr. Strigătul cel mai profund al lui Ivan, acela care cască hăurile cele mai tulburătoare sub paşii revoltatului, este „chiar dacă”. „Indignarea mea va persista chiar dacă nu aş avea dreptate”. Ceea ce înseamnă că, şi dacă Dumnezeu ar exista, şi dacă misterul ar acoperi o realitate, şi dacă stareţul Zosima ar avea dreptate, Ivan nu ar accepta ca acest adevăr să fie plătit prin rău, prin suferinţă, prin pedepsirea cu moartea a inocenţilor. Ivan încarnează refuzul salvării. Credinţa conduce spre viaţa veşnică. Dar

credinţa presupune acceptarea misterului şi a răului, resemnarea în nedreptate. Cel pe care suferinţa” copiilor îl împiedică să acceadă la credinţă nu va accepta aşadar Viaţa de Apoi. În aceste condiţii, chiar dacă Viaţa de Apoi ar exista, Ivan ar refuza-o. El respinge acest târg. El n-ar accepta decât graţia necondiţionată, şi de aceea pune el însuşi condiţii. Revolta vrea totul sau nu vrea nimic. „Toată ştiinţa lumii nu merită lacrimile copiilor”. Ivan nu spune că adevărul nu există. Spune că, dacă există un adevăr, acesta nu poate fi decât inacceptabil. De ce? Pentru că e nedrept. Lupta dreptăţii împotriva adevărului se declanşează întâia oară aici; ea nu va mai înceta. Ivan, solitar, deci moralist, se va mulţumi cu un fel de don-quijotism metafizic. Dar, peste câteva decenii, o uriaşă conspiraţie politică va purcede să facă din dreptate adevăr.

Mai mult decât atât, Ivan încarnează refuzul de a se salva de unul singur. El se solidarizează cu damnaţii şi, din cauza lor, refuză cerul. Dacă ar fi crezut, într-adevăr, s-ar fi putut salva, dar ceilalţi ar fi fost damnaţi. Suferinţa ar fi continuat. Pentru cel care încearcă o compasiune adevărată nu există o salvare posibilă. Ivan va continua să i se opună lui Dumnezeu, refuzând de două ori credinţa, prin refuzul nedreptăţii și al privilegiului. Încă un pas de la „Totul sau nimic” şi vom ajunge la „Toţi sau nimeni”.

Romanticilor le-ar fi fost de ajuns această hotărâre extremă şi atitudinea pe care o presupune ea. Dar Ivan, deşi *cedează* şi el dandismului, îşi trăieşte cu adevărat problemele, sfâșiat între da şi nu. Din acest moment, el îşi asumă consecinţele. Dacă refuză nemurirea, ce îi rămâne? Viaţa, în ceea ce are ea elementar. O dată suprimat sensul vieţii, mai rămâne viaţa: „Trăiesc în ciuda logicii”, spune Ivan. Şi încă: wDacă n-aş mai crede în viaţă, dacă m-aş îndoi de femeia Iubită, de ordinea universală, convins că, dimpotrivă, totul nu e decât un haos infernal şi blestemat, chiar şi atunci aş vrea să trăiesc”. Deci Ivan va trăi şi va iubi „fără să ştie pentru ce”. Dar a trăi înseamnă a acţiona. În numele cui? Dacă nu există nemurire, nu există nici răsplată sau pedeapsă, nici bine sau rău. „Cred că nu există virtute fără nemurire”.

Şi, de asemenea, „Ştiu doar că există suferinţă, că nu există vinovaţi, că totul se leagă, că totul trece şi se echilibrează”. Dar dacă nu există virtute, nu mai există nici lege: „Totul e permis”.

Prin acest „totul e permis” începe cu adevărat istoria nihilismului contemporan. Revolta romantică nu mergea atât de departe. Ea se limitează să spună, într-un cuvânt, că nu era permis totul, dar că ea, din insolenţă, îşi permitea ceea ce este interzis. Dimpotrivă, prin Karamazovi, logica indignării va întoarce revolta împotriva ei înseşi şi o va azvârli într-o contradicţie disperată. Diferenţa esenţială e că romanticii îşi acordă îngăduinţa slăbiciunii, în timp ce Ivan va face rău în virtutea coerenţei. El nu-şi permitea să fie bun. Nihilismul nu e doar disperare şi negare, ci mai ales dorinţa de a dispera şi de a nega. Acelaşiom care lua cu atâta violenţă apărarea inocenţei, care tremura în faţa suferinţei unul copil, care voia să vadă „cu ochii lui” căprioara dormind în preajma leului, victima sărutându-şi ucigaşul, recunoaşte legitimitatea crimei din clipa în care refuză coerenţa divină şi încearcă să-şi găsească propria sa regulă. Ivan se revoltă împotriva unui Dumnezeu ucigaş; dar în clipa în care îşi motivează revolta, extrage de aicilegea crimei. Dacă totul e Permis, el poate să-şi ucidă tatăl sau cel puţin să îngăduie ca

1 Trebuie să reamintim că, într-un anume fel, Ivan este Dostoievski, care se santé în acest personaj mai în largul său decât în pielea lui Alioşa.

26 e *Albert Camus* el să fie ucis. O lungă reflecţie asupra condiţiei noastre de condamnaţi la moarte eşuează doar în justificarea crimei. Ivan, în acelaşi timp, urăşte pedeapsa cu moartea (povestind o execuţie, el spune crâncen: „Şi capul său căzu, în numele graţiei divine”) şi, în principiu, admite crima. Toată indulgenţa pentru criminal, niciuna pentru executor. Această contradicţie, în care Şade se simţea în largul său, pe Ivan, dimpotrivă, îl sugrumă.

El pare într-adevăr dispus să raţioneze ca şi cum nemurirea n-ar exista, atunci când se limitează să afirme că ar refuza-o, chiar dacă ar exista. Pentru a protesta împotriva răului şi a morţii, preferă deci în mod deliberat să afirme că virtutea este inexistentă, la fel ca şi

nemurirea, şi îngăduie ca tatăl său să fie ucis. El îşi acceptă cu bună ştiinţă dilema: să fie virtuos şi ilogic sau logic şi criminal. Dublul său, diavolul, are dreptate când îi şopteşte: „Vei îndeplini o acţiune virtuoasă, şi totuşi nu crezi în virtute, iată ce te tulbură şi te scoate din minţi”. Problema pe care şi-o pune în cele din urmă Ivan, ceea ce constituie adevăratul progres pe care spiritul revoltat îl realizează prin Dostoievski, este singura care ne interesează aici: poţi trăi perseverând în revoltă?

Ivan lasă să i se ghicească răspunsul: nu poţi trăi în revoltă decât ducând-o până la capăt. Care este limita revoltei metafizice? Revoluţia metafizică. Stăpânul acestei lumi, după ce i s-a contestat legitimitatea, trebuie răsturnat. Omul trebuie să-i ia locul. „Cum Dumnezeu şi nemurirea nu există, îi e permis omului nou să devină Dumnezeu”. Dar ce înseamnă să fii Dumnezeu? Să recunoşti tocmai că totul e permis; să refuzi orice altă lege decât propria-ţi lege. Fără a fi necesar să dezvoltăm raţionamente intermediare, deducem astfel că a deveni Dumnezeu înseamnă a accepta crima (ideea favorită, în egală măsură, a intelectualilor lui Dostoievski). Deci problema personală a lui Ivan va fi de a şti dacă va rămâne fidel logicii sale şi dacă, plecat de la un protest indignat în faţa suferinţei nevinovate, va accepta uciderea tatălui său cu indiferenţa oamenilor-zei. Soluţia sa e cunoscută: Ivan va îngădui să-i fie ucis tatăl. Prea profund pentru a se mărgini la aparenţe, prea sensibil pentru a acţiona, el se va mulţumi să consimtă. Dar va înnebuni. Omul care nu înţelege cum îţi poţi iubi aproapele nu va înţelege nici cum îl poţi

ucide. Răstignit între o virtute nejustificabilă şi o crimă inacceptabilă, devorat de milă şi incapabil de iubire, un singuratic privat de cinismul protector, această inteligenţă suverană va g ucisă de contradicţii. „Am un spirit terestru, spunea el. La ce bun să pricep ceea ce nu ţine de lumea asta *T* Dar el nu trăia decât pentru ceea ce nu ţine de lumea asta şi tocmai acest orgoliu al absolutului îl înalţă deasupra pământului pe care nu iubea nimic.

În plus, acest naufragiu nu împiedică, o dată problema pusă,

apariţia concluziei: de acum, revolta e în marş spre acţiune. Această mişcare e deja indicată de Dostoievski, cu o intensitate profetică, în legenda Marelui Inchizitor. În cele din urmă, Ivan nu separă creaţia de creatorul său. „Nu pe Dumnezeu îl resping, spuse el ci creaţia”. Altfel spus, pe Dumnezeu-tatăl, inseparabil de ceea ce a creat1. Proiectul său de uzurpare rămâne deci în totalitate moral. El nu vrea să reformeze nimic în creaţie. Dar creaţia fiind aşa cum este, extrage de aici dreptul de ase elibera moral pe sine şi, odată cu el, pe ceilalţi oameni. Dimpotrivă, din clipa în care spiritul de revoltă, acceptând pe „totul e permis” şi pe „toţi sau nimeni”, va viza să modifice creaţia pentru a asigura domnia divinităţii oamenilor, din clipa în care revoluţia metafizică se va extinde de la moral la politic, se va declanşa un nou efort, de durată incalculabilă, născut şi el, trebuie să remarcăm, din acelaşi nihilism. Dostoievski, profet al noii religii, o prevăzuse şi o anunţase: „Dacă Alioşa ar fi conchis că nu există nici Dumnezeu, nici nemurire, ar fi devenit imediat ateu şi socialist Căci socialismul nu înseamnă doar problema muncitorească, înseamnă mai ales problema ateismului, a încarnării sale contemporane, problema turnului Babel, care se construieşte fără Dumnezeu, nu pentru a ajunge de pe pământ în ceruri, ci pentru a doborî cerurile la pământ.

De aceea, Alioşa poate într-adevăr să-l trateze, cu tandreţe, pe Ivan drept „unul cu caş la gură”. Acesta încercase

1 Ivan consimte ca tatăl să-i fie ucis. El alege atentatul împotriva naturii şi a Procreaţiei. De altfel, acest tată este un infam. Între Ivan şi zeul lui Alioşa, «unecă în mod constant figura respingătoare a lui Karamazov-tatăl.

2 «Aceste probleme (Dumnezeu şi nemurirea) sunt aceleaşi cu problemele SOcialiste, dar proiectate dintr-un alt unghi”.

2 Ş1 Albert Camus doar să fie propriul său stăpân şi nu reuşise. Mai serioşi, alţii vor ajunge ca, plecaţi de la aceeaşi negare disperată, să pre. tindă împărăţia lumii. Aceştia sunt Marii Inchizitori, care-i întemniţează pe Hristos şi îi spun că metoda Sa nu e bună, că fericirea universală nu se poate obţine prin libertatea imediată de a alege între bine şi rău, ci prin dominarea şi unificarea lumii. Mai întâi trebuie să

domneşti şi să cucereşti, într-adevăr, domnia cerurilor va veni pe pământ, dar cei care vor domni vor fi oamenii, mai întâi câţiva, cezarii, care au înţeles primii, şi apoi, cu timpul, toţi ceilalţi. Unitatea creaţiei se va face prin toate mijloacele, pentru că totul e permis. Marele Inchizitor e bătrân şi fără vlagă, pentru că ştiinţa sa e amară. El ştie că oamenii sunt mai curând leneşi decât laşi şi că preferă pacea şi moartea libertăţii de a discerne între bine şi rău. îi e milă, o milă rece, de acest prizonier tăcut pe care istoria îl dezminte fără încetare. El îl obligă să vorbească, să-şi recunoască greşelile şi să legitimeze într-un fel acţiunea inchizitorilor şi a cezarilor. Dar prizonierul tace. Deci acţiunea va continua fără el; îl vor ucide. Legitimitatea va apărea după ce domnia oamenilor va fi asigurată. „Afacerea e abia la început, e departe de a se fi terminat, şi pământul va mai avea mult de suferit, dar noi ne *un*? finge scopul, vom fi cezari şi atunci ne vom gândi la fericirea universală”.

După aceea, prizonierul a fost executat; acum domnesc Marii Inchizitori, care ascultă „spiritul profund, spiritul revoltei şi al morţii”. Marii Inchizitori refuză cu mândrie pâinea cerului şi libertatea şi oferă pâinea pământului fără libertate. „Coboară de pe cruce şi vom crede în Tine”, zbierau deja poliţiştii lor pe Golgota. Dar El n-a coborât şi, pe deasupra, în momentul cel mai îngrozitor al agoniei, i S-a plâns lui Dumnezeu că a fost abandonat. Deci el nu mai are dovezi, ci doar credinţă şi taină, pe care revoltaţii le resping şi pe care Marii Inchizitori le batjocoresc. Totul e permis, iar în acest minut tulbure se pregătesc veacuri de crimă. De la Paul la Stalin, papii care l-au ales pe cezar au pregătit calea cezarilor, care nu se mai aleg decât pe ei înşişi. Unitatea lumii, care nu s-a făcut cu Dumnezeu, va încerca acum să se facă împotriva lui Dumnezeu.

Dar încă n-am ajuns acolo. Pentru moment, Ivan nu ne oferă decât chipul înfrânt al revoltatului în prăpastie, incapa – *OMUL REVOLTAT* 263

bil să acţioneze, sfâşiat între ideea nevinovăţiei sale şi dorinţa de crimă. El urăşte pedeapsa cu moartea, pentru că ea e imaginea condiţiei umane şi, în acelaşi timp, merge spre crimă. Pentru a fi luat

apărarea oamenilor, primeşte în schimb singurătatea. Prin el, revolta raţiunii sfârşeşte în nebunie.

AFIRMAREA ABSOLUTĂ

Din clipa în care omul îl supune pe Dumnezeu judecăţii morale, îl ucide în el însuşi. Dar atunci care e fundamentul moralei? îl negi pe Dumnezeu în numele dreptăţii, dar poate fi înţeleasă ideea de dreptate iară ideea de Dumnezeu? Ne aflăm aşadar în plin absura? E absurdul pe care Nietzsche îl abordează frontal. Pentru a-l depăşi mai bine, îl duce până la capăt: morala este ultimul chip al lui Dumnezeu, pe care trebuie să-l distrugi înainte de a-l reclădi. Acum, Dumnezeu nu mai există şi nu ne mai garantează existenţa; pentru a exista, omul trebuie să se decidă să treacă la fapte.

UNICUL

Stirner voise deja să ucidă în om, după Dumnezeu însuşi, orice idee de Dumnezeu. Dar, spre deosebire de Nietzsche, nihilismul său e satisfăcut. Stirner râde când e la strâmtoare, Nietzsche se suie pe pereţi. Din 1845, după apariţia *Unicului şi proprietăţii sale*, Stirner începe să facă ordine. Omul care frecventa Societatea Eliberaţilor, cu tineri hegelieni de stânga (între care Marx), n-avea de reglat conturi doar cu Dumnezeu, ci şi cu Omul lui Feuerbach, Spiritul lui Hegel şi încarnarea sa istorică, Statul. Pentru el, toţi aceşti idoli s-au născut din acelaşi „mongolism”: credinţa în ideile eterne. El a putut aşadar scrie: „Nu mi-am fondat cauza pe nimic”. Desigur, păcatul e un „bici mongol”, dar la fel şi dreptul, ai cărui robi suntem. Dumnezeu e duşmanul; Stirrâer blasfemiază până la limită („digeră hostia sisânteţi chit”). Dar Dumnezeu nu e decât una dintre alienările eului său, mai exact, ale ceea ce sunt eu. Socrate, Iisus, Descartes, Hegel, toţi profeţii şi filosofii n-au făcut decât să inventeze noi manierede a aliena ceea ce sunt eu, acest eu pe care Stirner ţine să-l distingă de Eul absolut al lui Fichte reducându-l la ceea ce are mai particular şi mai efemer. „Numele nu îl numesc”, el e Unicul.

Istoria universală până la Iisus nu e pentru Stirner deci1 un lung efort de idealizare a realului. Acest efort se încarnează în gândirile şi riturile de purificare proprii anticilor.

Cu Iisus, scopul e atins, începe un alt efort care, dimpotrivă, constă în realizarea idealului. Furia încarnării succede purificării şi, din ce în ce mai mult, pe măsură ce socialismul, moştenitor al lui Hristos, îşi extinde imperiul, devastează lumea. Dar istoria universală nu e decât o lungă ofensă a principiului unic care sunt eu, principiu viu, concret, principiu victorios pe care au vrut să-l plece sub jugul abstracţiilor succesive Dumnezeu, Statul, societatea, umanitatea. Pentru Stirner, filantropia e o mistificare. Filqsofiile atee care culminează prin cultul Statului şi al omului nu sunt ele însele decât „insurecţii teologice". „Ateii noştri, spune Stirner, sunt cu adevărat oameni pioşi". De-a lungul întregii istorii nu există 4 ecă un cult. acela al eternităţii. Acest cult e o minciună, într-adevăr, singurul adevărat e Unicul, duşman al eternului şi al oricărui lucru care nu serveşte dorinţei sale de dominare.

Cu Stirner, mişcarea de negaţie care animă revolta inundă irezistibil toate afirmaţiile. De asemenea, ea mătură înlocuitorii divinului în care e amestecată conştiinţa morală. JLumea de Apoi exterioară a fost măturată, spune el, dar lumea de apoi interioară a devenit un nou cer". Chiar revoluţia, mai ales revoluţia, îi repugnă acestui revoltat. Pentru a fi revoluţionar, încă trebuie să crezi în ceva, acolo unde nu e nimic decrezut. „Revoluţia (franceză) a devenit o reacţiune şi asta demonstrează ce era în realitate Revoluţia". A te aservi umanităţii nu e mai bine decât să-i serveşti lui Dumnezeu. La urma urmelor, fraternitatea nu e decât „maniera de a vedea a duminicii comuniştilor". În timpul săptămânii, fraţii devin sclavi. Aşadar, pentru Stirner nu exista decât o libertate, „puterea mea", şi un adevăr, „splendidul egoism al stelelor".

În acest deşert, totul reînfloreşte. „Semnificaţia formidabilă a unui strigăt de bucurie fără reflecţie nu putea fi înţeleasă câtă vreme domnea lunga noapte a gândirii şi a credinţei". Această noapte ajunge la capăt, se vor ivi zorile, nu cei ai revoluţiilor, ci ai insurecţiei. Insurecţia este în ea însăşi o asceză care refuză orice confort. Insurgentul nu se va sincroniza cu ceilalţi oameni decât în măsura şi

pentru perioada în care egoismul lor va coincide cu al lui.

Individualismul atinge astfel o culme. El e negarea a tot ceea ce neagă individul şi glorificarea a tot ceea ce îl exaltă şi 11 slujeşte. Ce e binele) după Stirner? „Ceea ce îmi foloseşte”. Ce îmi este îngăduit să fac? „Tot ceea ce pot”. Revolta e încă o justificare a crimei. Stirner nu numai că a încercat această justificare (sub acest aspect, descendenţa sa directă regăseşte în formulele teroriste ale anarhiei), dar e vizibil

L

I

266 *Albert Camus* îmbătat de perspectivele pe care le deschidea astfel. „A te rupe de sacru sau, şi mai bine, a distruge sacrul poate deveni ceva general. Ceea ce se apropie nu e o nouă revoluţie, ci o crimă violentă, orgolioasă, rară respect, fără ruşine, fără conştiinţă, care creşte, odată cu trăsnetul, la orizont? Şi nu vezicurii cerul, greu de presentimente, se întunecă şi tace? «Se simte aici bucuria sumbră a celor care fac Apocalipsul să se nască într-o mansardă. Nimic nu mai poate înfrâna această logică amară şi imperioasă, nimic altceva decât un eu ridicat împotriva tuturor abstracţiilor, devenit el însuşi abstract şi nenumibil, cu forţa fiinţeisechestrată şi cu rădăcinile tăiate. Nu mai există crime şi nici greşeli, prin urmare nici păcătoşi. Noi toţi suntem perfecţi. Pentru ca fiecare eu este esenţialmente în sine un duşman al Statului şi al poporului, să avem puterea să recunoaştem că a trăi înseamnă a încălca legea. Mai curând decât să accepţi să mori trebuie să accepţi să ucizi pentru a fi unic. „Nu sunteţi la fel de mari ca un criminal, voi care nu profanaţi nimic”. e altfel, încă timorat, Stirner precizează: „Să-i ucizi, nu să-i martirizezi”.

Dar a decreta legitimitatea crimei înseamnă a decreta mobilizarea şi războiul unicilor. Crima va coincide astfel cu un fel de sinucidere colectivă. Stirner, care nu o mărturiseşte sau nu-şi dă seama, nu se va da totuşi înapoi din fata mei unei distrugeri. Spiritul revoltat îşi descoperă în sfârşit una din cele mai amare satisfacţii în haos. „Vei fi (naţiunea germană) purtată spre mormânt. Curând, surorile tale, celelalte popoare, te vor urma; când toate vor fi pornit pe urmele tale, Eu, în sfârşit singurul meu stăpân, Eu, moştenitorul tău, voi râde”.

Astfel, pe ruinele lumii, râsul dezolat al individu-lui-rege ilustrează victoria ultimă a spiritului revoltat. Dar la acest Ţiotar nimic nu mai e posibil, în afara morţii sau a învierii. Stirner, şi cu el toţi revoltaţii nihilişti, aleargă până la capăt, beţi de distrugere. După care, descoperind deşertul, trebuie să înveţi să supravieţuieşti. Începe extenuanta căutare a lui Nietzsche.

NIETZSCHE ŞI NIHILISMUL

„Îl negăm pe Dumnezeu, negăm responsabilitatea lui Dumnezeu, doar în acest fel vom elibera lumea”. Cu Nietzsche nihilismul pare să devină profetic. Dar în afara cruzimii paşnice şi mediocre, pe care o ura din răsputeri, nu putem extrage nimic din Nietzsche câtă vreme nu punem în prim-planul operei sale, cu mult înaintea profetului, clinicianul. Caracterul provizoriu, metodic, într-un cuvânt strategic

al gândirii sale nu poate fi pus la îndoială. Prin el, pentru prima oară, nihilismul devine conştient. Chirurgii au în comun cu profeţii faptul că gândesc şi operează în funcţie de un Apocalips viitor, nu pentru a-l exalta, căci ghicea chipul sordid şi calculat pe care acest apocalips va sfârşi prin a-l căpăta, ci pentru a-l evita şi a-l transforma în renaştere. El a recunoscut nihilismul şi l-a examinat ca pe un fapt clinic. Îşi spunea primul nihilist realizat al Europei. Nu prin gust, ci prin stare şi pentru că era prea mare pentru a refuza moştenirea epocii sale. A diagnosticat în el însuşi şi în ceilalţi neputinţa de a crede şi dispariţia fundamentului primitiv al oricărei credinţe, adică al credinţei în viaţă. „Poţi trăi revoltat?” a devenit la el „Poţi trăi fără să „crezi în nimic?” Răspunsul lui e pozitiv. Da, dacă în absenţa credinţei îţi elaborezi o metodă, dacă împingi nihilismul până la ultimele sale consecinţe, dacă, ajungând astfel în deşert şi investind încredere în ceea ce va veni, dovedeşti, prin aceeaşi mişcare primitivă, durere şi bucurie.

În locul îndoielii metodice, el a practicat negarea metodică, distrugerea sistematică a tot ceea ce maschează nihilismul în el însuşi, a idolilor care camuflează moartea lui Dumnezeu. „Pentru a înălţa un sanctuar nou, trebuie să demolezi un sanctuar vechi, asta e legea”.

După el, cel care vrea să fie creator în bine şi rău trebuie să fie mai întâi distructor şi să facă valorile ţăndări. „Astfel, supremul rău face parte din supremul bine, dar supremul bine este creator”. El a scris, în maniera sa, *Discursul asupra metodei* timpului său, fără libertatea acelui secol al XVIII-lea francez pe care îl admira atât, dar cu luciditatea nebunească ce caracterizează secolul al XX-lea, secol de geniu, după el. Urmează ca noi să examinăm această metodă a revoltei.

Astfel, primul demers al lui Nietzsche este acela de a consimţi la ceea ce ştie. Pentru el, ateismul e, de la sine înţeles, „constructiv şi radical”. E de crezut că vocaţia superioară a lui Nietzsche este să provoace un fel de criză şi de plecare definitivă în problema ateismului. Lumea merge la întâmplare, nu are finalitate. Deci Dumnezeu e inutil, pentru că nu vrea nimic. Dacă voia ceva, şi recunoaştem aici formularea tradiţională a problemei răului, ar fi trebuit să-şi

Evident, ne vom ocupa aici de ultima etapă a filosofiei lui Nietzsche, de la» 880 până la prăbuşire. Acest capitol poate fi considerat un comentariu la *Voinţa de putere*.

268 *Albert Camus* asume „un ansamblu de durere şi de ilogism, care ar scădea valoarea totală a devenirii”. Se ştie că Nietzsche invidia în mod public formula lui Stendhal: „Singura scuză a lui Dumnezeu este că nu există”. Privată de voinţa divină, lumea e în egală măsură privată de unitate şi de finalitate. De aceea, lumea nu poate fi judecată. Orice judecată de valoare asupra ei sfârşeşte în calomnierea vieţii. Judecăm atunci ceea ce este, prin raportare la ceea ce ar trebui să fie, împărăţia cerului, idei eterne sau imperativ moral. Dar ceea ce ar trebui să fie nu există; aceasta lume nu poate fi judecată în numele a nimic. „Avantajele acestor vremuri: nimic nu e adevărat, totul e permis”. Aceste formule, care se repercutează în altele mii, somptuoase sau ironice, sunt în orice caz suficiente pentru a demonstra că Nietzsche acceptă întreaga povară a nihilismului şi a revoltei. În consideraţiile sale, de altfel puerile, asupra. dresajului şi selecţiei”, elchiar a formulat logica extremă a raţionamentului nihilist. „Problemă: prin ce mijloace se va obţine o formă riguroasă de mare nihilism contagios, care ar propovădui şi ar practica, având o

conştiinţă absolut ştiinţifică, moarteavoluntară?”

Dar Nietzsche colonizează în folosul nihilismului valorile care, în mod tradiţional, erau considerate frâne ale nihilismului, în principal, morală. Conduita morală, aşa cum a ilustrat-o Socrate sau aşa cum o recomandă creştinismul, e, în ea însăşi, un semn de decadenţă. Ea vrea să substituie omul concret cu un om abstract. Ea condamnă universul pasiunilor şi al strigătelor în numele unei lumi armonioase, integral imaginară. Dacă nihilismul este neputinţa de a crede, simptomul său cel mai grav se regăseşte nu în ateism, ci în neputinţa de a crede în ceea ce este, de a vedea ceea ce se întâmplă, de a trăi ceea ce ţi se oferă. Această infirmitate stă la baza oricărui idealism. Morala nu are credinţă în lume. Pentru Nietzsche, adevărata morală nu se separă de luciditate. El e sever cu „calomniatorii lumii”, pentru că identifică în această calomnie gustul ruşinos al evadării. Morala tradiţională nu mai e pentru el decât un caz special de imoralitate. „Binele, spune el, e cel care are nevoie să fie justificat”. Şi încă: „Într-o zi vom înceta să facem bine din considerente morale”.

Desigur, filosofia lui Nietzsche se învârte în jurul problemei revoltei. Mai exact, ea începe prin a fi o revoltă. Dar deplasarea operată de Nietzsche e sesizabilă. Cu el, revolta pleacă de la „Dumnezeu a murit”, fapt pe care îl consideră îndeplinit; ea se întoarce acum împotriva a tot ceea ce vi-*OMUL REVOLTAT* 269

2 ează înlocuirea falsă a divinităţii dispărute şi dezonorează o lume, fără îndoială fără direcţie, dar care rămâne singurul creuzet al zeilor. Contrar a ceea ce cred unii dintre criticii săi creştini, Nietzsche n-a formulat proiectul de a-l ucide pe puânnezeu. El l-a găsit mort în inima epocii sale. El a fost cel dintâi care a înţeles importanţa evenimentului şi a decis că această revoltă a omului nu putea duce la o renaştere dacă nu era dirijată. Orice altă atitudine faţă de ea, fie aceasta regretul sau slăbiciunea, însemna naşterea apocalipsului. Nietzsche n-a formulat deci o filosofie a revoltei, ci a edificat o filosofie pe revoltă.

Dacă el atacă în particular creştinismul, e doar sub aspectul moralei. Lasă mereu intacte, pe de o parte, persoana lui Iisus şi, pe de

altă parte, aspectele civice ale Bisericii. Se ştie că-i admira, ca bun cunoscător, pe iezuiţi. „În fond, scrie el, îl resping doar pe Dumnezeul moral”. Hristos, pentru Nietzsche, ca şi pentru Tolstoi, nu e un revoltat. Esenţialul doctrinei sale se rezumă la asentimentul total, la nonrezistenţa faţă de rău. Nu trebuie să ucizi nici măcar pentru a-l împiedica pe altul să ucidă. Trebuie să accepţi lumea aşa cum este, să refuzi să-i sporeşti nefericirea, dar să consimţi, să înduri personal răul pe care îl conţine. împărăţia cerurilor ne stă la îndemână. Nu e decât o dispoziţie interioară, care ne permite să ne punem actele în raport cu aceste principii şi care ne poate oferi fericirea imediată. Nu credinţa, ci faptele, iată, după Nietzsche, mesajul lui Hristos. Pornind de aici, istoria creştinismului nu e decât o lungă trădare a acestui mesaj. Noul Testament e deja corupt şi, de la Pavel la concilii, serviciul credinţei ne face să uităm faptele.

Care e denaturarea profundă pe care creştinismul o adaugă la mesajul fondatorului său? Ideea judecăţii, străină învăţăturii lui Hristos, şi noţiunile corelative de pedeapsă şi raspfată. Din această clipă, natura devine istorie, şi încă istorie semnificativă, iar ideea totalităţii umane se naşte. De la noul bine la Judecata de Apoi, omenirea nu are alta sarcină decât de a se conforma subtilelor imperative morale ale unei poveşti scrise dinainte. Singura diferenţă este că la sfârşit personajele se împart ele însele în bunişi răi. În vreme ce judecata lui Hristos spune doar că păcatul natural e fără mportanţă, creştinismul istoric va face din tot ce ţine de

1 «Spuneţi că e descompunerea spontană a lui Dumnezeu, dar nu e decât o „apărlire; el năpârleşte de epiderma morală. Şi îl veţi vedea reapărând dincolo de Bine şi Rău”.

Albert Camus natură o sursă de păcat. „Ce neagă Hristos? Tot ceea ce poartă în prezent numele de creştin”. Creştinismul crede ea luptă împotriva nihilismului, pentru că da lumii o direcţie, atunci când el însuşi este nihilism, în măsura în care, impunând vieţii un sens imaginar, împiedică să i se descopere adevăratul sens: „Orice Biserică este o piatră rostogolită pe mormântul unui om-Dumnezeu; ea încearcă, prin forţă, să-L împiedice să învie”. Concluzia paradoxală, dar

semnificativă, a lui Nietzsche este că Dumnezeu a murit din cauza creştinismului, în măsura în care acesta a secularizat sacrul. Aici trebuie înţeles creştinismul istoric şi „duplicitatea sa profundă şi vrednică de dispreţ”.

Nietzsche opune acelaşi raţionament în faţa socialismului şi a tuturor formelor de umanitarism. Socialismul nu e decât un creştinism degenerat. Într-adevăr, el menţine acea credinţă în finalitatea istoriei care trădează viaţa şi natura, care substituie finaluri ideale finalurilor reale şi contribuie la iritarea voinţelor şi imaginaţiilor. Socialismuleste nihilist, în sensul de acum precis pe care Nietzsche îl conferă acestui cuvânt. Nihilist nu e acela care nu crede în nimic, ci acela care nu crede în ceea ce este. În acest sens, toate formele de socialism sunt manifestări încă şi mai degradate ale decadenţei creştine. Pentru creştinism, răsplata şi pedeapsa presupuneau o istorie. Dar, printr-o logică inevitabilă, istoria întreagă sfârşeşte prin a însemna răsplată şi pedeapsă; în acea zi s-a născut mesianismul colectivizat! De asemenea, egalitatea oamenilor în faţa lui Dumnezeu conduce. Dumnezeu fiind mort, la egalitate pur şi simplu. Şi aici Nietzsche combate doctrinele socialiste ca doctrine morale. Nihilismul fie că se manifestă ca religie sau în predica socialistă, este sfârşitul logic al valorilor noastre aşa-zis superioare. Spiritul liber va distruge aceste valori, denunţând iluziile pe care s-au clădit tocmeala pe care o presupun şi crimele pe care le comit, împiedicând inteligenţa lucidă să-şi îndeplinească misiunea: transformarea nihilismului pasiv în nihilism activ.

În această lume debarasată de Dumnezeu şi de idolii morali, omul e acum solitar şi fără stăpân. Nietzsche, mai mult decât oricare altul, n-a lăsat să se creadă că o asemenea libertate ar putea fi facilă şi, prin asta, el se distinge de romantici. Această eliberare sălbatică îl punea pe aceeaşi treaptă cu cei despre care el însuşi a spus că suferă de o nouă nefericire şi de o nouă fericire, bar, pentru început, nefericirea e singura care strigă: „Vai, acordaţi-mi nebunia... Măcar spre a fi deasupra legilor, sunt cel mai damnat dintre damnaţi”. Pentru

cel care nu se poate menţine deasupra legilor, trebuie

într-adevăr găsită o nouă lege sau demenţa. Din clipa în care omul nu mai crede în Dumnezeu şi nici în Viaţa de Apoi, el devine Responsabil pentru tot ceea ce trăieşte, pentru tot ceea ce, născut din durere, e sortit să sufere în viaţă”. Lui şi numai lui îi revine sarcina de a găsi ordinea şi legea. Atunci începe timpul damnaţilor, căutarea extenuantă a justificărilor, nostalgia fără ţel, „problema cea mai dureroasă, cea mai sfâşietoare, cea a inimii care se întreabă: unde m-aş putea simţi acasă?”

Pentru că era un spirit liber, Nietzsche ştia că libertatea spiritului nu e un confort, ci o măreţie pe care ţi-o doreşti şi pe care o obţii, încetul cu încetul, printr-o luptă epuizanta. El ştia că atunci când doreşti să te menţii deasupra legii există marele risc de a coborf sub această lege. De aceea el a înţeles că spiritul nu-şi găsea adevărata emancipare decât în acceptarea noilor datorii. Esenţialul descoperirii sale constă în a spune că, dacă nu legea eternă e libertate, atunci absenţa legii e cu atât mai puţin. Dacă nimic nu e adevărat, dacă lumea e fără regulă, nimic nu e interzis; într-adevăr, pentru a interzice o acţiune trebuie o valoare şi un scop. Dacă, în acelaşi timp, nimic nu e autorizat, pentru a alege o altă acţiune trebuie de asemenea valoare şi scop. Libertatea nu e dominaţia absolută a legii, dar nici disponibilitatea ei. Toate posibilităţile care se adaugă nu fac libertatea, dar imposibilul e sclavia. „Haosul e şi el o servitute. Nu există libertate decât într-o lume în careceea ce e posibil se află definit în egală măsură cu ceea ce nu e. Fără lege nu există libertate. Dacă destinul nu e orientat de o valoare superioară, dacă hazardul e rege, iată apărând marşul de tenebre, înspăimântătoarea libertate a orbului. Deci, la capătul celei mai depline eliberări, Nietzsche alege cea mai deplină dependenţă. „Dacă din moartea lui Dumnezeu nu facem o mare renunţare şi o perpetuă victorie asupra nouă înşine, vom plăti pentru această pierdere”. Altfel spus, cu Nietzsche revolta devine asceză. Astfel, o logică mai profundă înlocuieşte pe „dacă nimic nu e adevărat, totul e permis”, al lui Karanâazov, printr-un „dacă nimic nu e adevărat, nimic nu e permis”. A afirma că un singur lucru merită să fie interzis în această lume înseamnă a renunţa la ceea ce e permis. Acolo unde nimic

nu mai poate spune ce e negru şi ce e alb, lumina se stinge şi libertatea devine închisoare voluntară.

Se poate spune că Nietzsche se scaldă într-un fel de bucurie înfricoşătoare în acest impas în care îşi împinge

sistematic nihilismul. Scopul său mărturisit este de a face insuportabilă situaţia omului epocii sale. Pentru el, singura speranţă pare să fie atingerea unei limite a contradicţiei. Astfel, dacă omul nu vrea să piară sub nodurile care îl sufocă, va trebui să le taie dintr-o lovitură şi să-şi creeze propriile valori. Moartea lui Dumnezeu nu rezolvă nimic şi nu poţi trăi decât cu condiţia pregătirii unei insurecţii. „Atunci când măreţia nu se găseşte în Dumnezeu, spune Nietzsche, nu se găseşte nicăieri; trebuie să o negi sau să o creezi”. A nega era sarcina lumii care-l înconjura şi pe care o vedea îndreptându-se spre sinucidere. A o crea constituia sarcina supraomenească pentru care a vrut să se jertfească. Într-adevăr, el ştia că doar la limita singurătăţii e posibilă creaţia, şi că omul nu se va izbăvi de acest vertiginos efort decât dacă, în cea mai îngrozitoare mizerie a spiritului, va trebui să consimtă la acest gest sau să moară. Nietzsche îi strigă aşadar că pământul e singurul său adevăr, căruia trebuie să-i ne fidel, pe care trebuie să trăiască şi să-şi întemeieze salvarea. Dar în acelaşi timp îl învaţă că a trăi pe un pământ lipsit de lege e imposibil, pentru că a trăi presupune tocmai o lege. Cum să trăieşti liber şi fără lege? Omul trebuie să răspundă la această enigmă sub ameninţarea pedepsei cu moartea.

Cel puţin Nietzsche nu se sustrage. El răspunde şi răspunsul său reprezintă un risc: Damocles nu dansează nicăieri mai bine decât sub sabie. Trebuie să acceptăm inacceptabilul şi să suportăm insuportabilul. Din clipa în care recunoaştem că lumea nu are nicio finalitate, Nietzsche propune să-i admitem inocenţa, să afirmăm că nu merită judecată, pentru că nu o putem judeca pentru nicio intenţie şi, în consecinţă, să înlocuim toate judecăţile de valoare printr-un singur da, o adeziune integrală şi exaltată la această lume. Astfel, din

disperarea absolută va izvorî bucuria infinită, din slugărnicia oarbă, libertatea fără cruţare. A fi liber înseamnă tocmai a aboli finalităţile. Inocenţa devenirii, din clipa în care consimţi la ea, conturează un maximum de libertate. Spiritul liber iubeşte ceea ce e necesar. Gândirea profundă a lui Nietzsche este că necesitatea fenomenelor, dacă e absolută, fără fisură, nu implică niciun fel de constrângere. Adeziunea totală la o necesitate totală, aceasta e paradoxala sa definiţie pentru libertate. Întrebarea „liber de ce?” e astfel înlocuităcu „liber pentru ce T Libertatea coincide cu eroismul. Ea e ascetismul uriaşilor, „arcul cel mai încordat care poate exista”.

Această aprobare superioară, născută din abundentă şi plenitudine, este afirmarea fără restricţii a greşelii însăşi şi a suferinţei, a răului şi a crimei, a tot ceea ce existenţa are problematic şi tragic. Ea se naşte dintr-o voinţă împiedicata să ge ea însăşi într-o lume care e aşa cum e. „A te considera pe tine însuţi o fatalitate, a nu voi *sk* faci altminteri decât faci...” Cuvântul a fost rostit. Asceza nietzscheeană, pornită de la o recunoaştere a fatalităţii, sfârşeşte într-o divinizare a acesteia. Destinul e cu atât mai vrednic de adoraţie cu cât e mai nemilos. Zeul moral, mila, dragostea sunt cu atât mai primejdioase pentru fatalitate cu cât încearcă să compenseze. Nietzsche nu vrea să cumpere la mâna a doua. Bucuria devenirii este bucuria nimicirii. Dar individul singur se prăbuşeşte. Mişcarea de revoltă în care individul revendică propria safiinţă ar dispărea în supunerea lui absolută faţă de devenire. *Amor fati* înlocuieşte ceea ce era un *odium fatu* „Fiecare individ ia parte la fiinţa cosmică, fie că o ştie sau nu, fie că o vrea sau nu”. Individul se pierde astfel în destinul speciei şi în mişcarea eternă a lumilor. „Tot ce a fost este etern, marea îl va arunca oricum la ţărm”.

Nietzsche se întoarce atunci la izvoarele gândirii, la presocratici. Aceştia din urmă suprimau cauzele finale pentru a lăsa intactă eternitatea principiului pe care îl imaginau. Eternă e doar forţa lipsită de scop, *Jocul* lui Heraclit. Toate eforturile lui Nietzsche vizează demonstrarea prezenţei legii în devenire şi a jocului în necesitate: „Copilul e inocenţă şi uitare, un nou început, un joc, o roată care se învârte singura, o primă mişcare, dorul secret de a spune da”. Lumea e

divină pentru că lumea e gratuită. De aceea, doar arta, prin egala ei gratuitate, e capabilă să o înţeleagă. Nicio judecată nu dă socoteală lumii, dar arta ne poate învăţa să o repetăm, aşa cum lumea se repetă de-a lungul eternelor reveniri. Pe aceeaşi plajă, marea primordială repetă, fără odihnă, aceleaşi cuvinte şi aruncă aceleaşi fiinţe mirate că trăiesc. Dar măcar acela care consimte sărevină acolo unde revine totul, care se face ecou, şi încă un ecou exaltat, participă la divinitatea lumii.

Într-adevăr, sub acest aspect, divinitatea omului sfârşeşte Prin a se impune. Revoltatul care la început îl neagă pe Dumnezeu vizează apoi să-l înlocuiască. Dar mesajul lui Nietzsche e că revoltatul nu devine Dumnezeu decât renunund la orice revoltă, chiar la aceea care produce zeii pentru a corecta această lume. „Dacă există un Dumnezeu, cum să şuporţi să nu fii tu acela?” Există într-adevăr un zeu, care e lumea. Pentru a lua parte la divinitatea ei, e suficient să spui

 da. „Să nu te mai rogi, ci să binecuvântezi”, şi pământul se va acoperi de zei. A spune da lumii, a o repeta înseamnă în acelaşi timp să creezi lumea şi pe tine însuţi, înseamnă să devii marele artist, Creatorul. Mesajul lui Nietzsche se referă la cuvântul creaţie, cu sensul ambiguu pe care l-a căpătat acesta. Nietzsche n-a exaltat niciodată decât egoismul şi duritatea proprii oricărui creator. Transmutarea valorilor constă doar în înlocuirea valorii de judecător cu aceea de creator: respectul şi pasiunea pentru ceea ce este. Divinitatea fără moarte defineşte libertatea creatorului. Dionysos, zeu al pământului, urlă neîncetat, sfâşiindu-se. Dar în acelaşi timp el imaginează acea frumuseţe tulburată care coincide cu durerea. Nietzsche a considerat eh a spune da pământului şi lui Dionysos însemna a spune da suferinţelor sale. A accepta totul, şi suprema contradicţie şi, în acelaşi timp, durerea, însemna a domni asupra a tot. Nietzsche accepta să plătească preţul acestei domnii. Doar pământul „grav şi îndurerat e adevărat”. Asemenea acelui Empedocle care se aruncă în Etna pentru a merge să caute adevărul acolo unde este, în măruntaiele pământului, Nietzsche propunea omului să se prăbușească în Cosmos pentru a-și regăsi divinitatea eternă și a deveni el însuşi Dionysos. Astfel, *Voinţa de putere* se încheie, ca şi *Cugetările*

lui Pascal, la care ne face atât de adesea să ne gândim, printr-un pariu. Omul încă nu obţine certitudinea, ci dorinţa de certitudine, ceea ce nu e acelaşi lucru. La această limită, Nietzsche şchioapătă puţin: „Iatăce e de neiertat la tine. Ai puterea să refuzi să semnezi”. El trebuie totuşi să semneze. Dar numele lui Dionysos n-a imortalizat decât bileţelele către Ariadna, pe care le scria sub imperiul nebuniei.

Într-un anume sens, la Nietzsche revolta sfârşeşte tot prin exaltarea răului. Diferenţa e că acum răul nu mai este o revanşă. El e acceptat ca una din feţele posibile ale binelui şi, încă mai sigur, ca o fatalitate. Deci rostul lui e acela de a fi depăşit şi, pentru a spune astfel, acela de remediu. În spiritul lui Nietzsche era vorba doar despre consimţământul mândru al inimii în faţa a ceea ce nu poate evita. Totuşi, posteritatea lui e cunoscută, ca şi politica pe care trebuie să o autorizeze acela care îşi spunea ultimul german apolitic. El proiecta tirani artişti. Dar la mediocri tirania e mai naturala decât arta. „Mai curând Cezar Borgia deeft Parsifal”, exclamă el. Au existat şi Cezar şi Borgia, dar lipsiţi de nobleţea sufletească pe care el o atribuia marilor figuri ale Renaşterii. W

vreme ce el cerea ca individul să se încline în faţa eternităţii speciei şi să se năruie în marele ciclu al timpului, alţii au făcut din rasă un caz particular al speciei şi au îngenuncheat individul înaintea acestui zeu sordid. Viaţa despre care el vorbea cu teamă şi grijă a fost degradată într-o biologie de uz casnic. O rasă de seniori inculţi, bâlbâind dorinţa de putere, a luat în cele din urmă în contul ei „diformitatea antisemită” pe care el n-a încetat să o dispreţuiască.

El crezuse în curajul simplu al inteligenţei, şi asta e ceea ce numea forţă. În numele său, curajul a fost asmuţit împotriva inteligenţei; şi această virtute, care i-a aparţinut cu adevărat, s-a transformat astfel în contrariul său: violenţa cu ochii ieşiţi din orbite. După regula unui spirit mândru, el confundase libertatea cu solitudinea. „Solitudinea sa profundă de la amiază şi de la miezul nopţii” s-a pierdut totuşi în gloata mecanizată care a sfârşit prin a se năpusti asupra Europei. Apărător al gustului clasic, al ironiei, al

impertinenţei frugale, aristocrat care a ştiut să afirme că aristocraţia constă în practicarea virtuţii fără a te întreba pentru ce şi că trebuie să te îndoieşti de un om care ar avea motive pentru a rămâne onest, nebun după echitate („această echitate devenită un instinct, o pasiune”), slujbaş încăpăţânat al acestei „onestităţi supreme a supremei inteligenţe, al cărei duşman de moarte e fanatismul, a fost transformat, treizeci şi trei de ani după moarte, în propria sa ţară, în ctitor al minciunii şi al violenţei, şi noţiunile pe care sacrificiul său le făcuse admirabile au devenit vrednice de ură. În istoria inteligenţei, cu excepţia lui Marx, aventura lui Nietzsche nu are echivalent; nu vom izbuti niciodată să reparăm nedreptatea care i s-a făcut Fără îndoială, se cunosc filosofii care au fost traduse şi trădate în istorie. Dar până la Nietzsche şi naţional-socialism nu mai există exemple de gândire în întregime luminată de nobleţea şi sfâşierile unei inimi excepţionale şi ilustrată în ochii lumii de-o paradă de minciuni şi de înfricoşătoare mormane de cadavre. Propovăduirea supraomului, sfârşind în fabricarea metodică a suboamenilor, iată faptul care, fără îndoială, trebuie denunţat, dar care, de asemenea, se cere interpretat. Dacă rezultatul ultim al marii mişcări de revoltă a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea trebuie să fie această nemiloasă aservire, atunci n-ar trebui să întoarcem spatele voltei şi să reluăm strigătul disperat al lui Nietzsche dresat epocii sale: „Conştiinţa mea şi a voastră nu mai sunt aceeaşi conştiinţă?”

Să recunoaştem mai întâi că ne va fi întotdeauna imposibil să-i confundăm pe Nietzsche şi Rosenberg. Trebuie să fim avocaţii lui Nietzsche. El însuşi a spus-o, denunţându-şi descendenţa impură: „Cel care şi-a eliberat spiritul trebuie şi să şi-l purifice”. Dar problemaeste să ştim măcar dacă eliberarea spiritului, aşa cum o concepe el, nu exclude cumva purificarea. Însăşi mişcarea care rezultă şi care îl poartă pe Nietzsche are legile şi logica ei, ce pot explica sângeroasa travestire în care i-a fost reînveşmântată filosofia. Nu există în opera sa nimic care să poată fi utilizat în sensul crimei definitive? Ucigaşii, cu condiţia de a nega spiritul pentru literă şi chiar ceea ce, în literă,

rămâne încă spirit, nu-şi puteau găsi în el pretextele? Trebuie să răspundem da. Din clipa în care neglijăm aspectul metodic al gândirii nietzscheene (şi nu e sigur ca el însuşi a fost întotdeauna consecvent în această privinţă), logica sa revoltată nu mai cunoaşte limite.

Vom mai remarca şi că nu în refuzul nietzscheean al idolilor îşi găseşte crima justificarea, ci în adeziunea furioasă care încoronează opera lui Nietzsche. A spune da la tot presupune a spune da crimei. De altfel, există două moduri de a consimţi la crimă. Dacă sclavul încuviinţează totul, el încuviinţează existenţa stăpânului şi a propriei sale dureri. Iisus ne învaţă nonrezistenta. Dacă stăpânul încuviinţează totul, el încuviinţează sclavia şi durerea altora; iată tiranul şi glorificarea crimei. „Nu e ridicol să crezi nelimitat într-o lege sacră: nu vei minţi, nu vei ucide într-o existentă al cărei caracter este minciuna perpetuă, crima perpetua?” Ba da, iar revolta metafizică, în prima sa mişcare, era doar protestul împotriva minciunii şi a crimei existenţei. Da-ul nietzscheean, uitând nu-ul originar, reneagă revolta însăşi, în acelaşi timp în care neagă morala ce refuză lumea aşa cum este. În toate rugăciunile sale, Nietzsche invoca un cezar roman cu suflet de Hristos. Ceea ce, în spiritul său, însemna să spui da în acelaşi timp sclavului şi stăpânului. Dar, în cele din urmă, a le spune da amândurora înseamnă a-l sanctifica pe cel mai puternic, adică pe stăpân. Fatalmente, Cezar trebuia să renunţe la dominaţia spiritului pentru a alege domnia faptei. „Cum să tragi foloase de pe urma crimei?” se întreba Nietzsche ca un bun profesor fidel metodei sale. Cezarul trebuia să răspundă: multiplicând-o. „Când ţelurile sunt măreţe – a scris Nietzsche spre nenorocirea sa, omenirea utilizează o altă măsură şi nu mai judecă o crimă ca atare, folosind cele mai înfricoşătoare mijloace”. A murit în 1900, în pragul secolului în care această pretenţie avea să devină mortală, fo’

van exclamase el în ceasul lucidităţii: „E uşor să vorbeşti despre tot felul de acte imorale; dar vei avea puterea de a le suporta? De exemplu, eu nu voi putea îngădui să-mi încalc cuvântul sau să ucid; voi lâncezi, mai mult sau mai puţin timp, dar aşa voi muri – aceasta îmi va

fi soarta”. Din clipa din care-şi dăduse asentimentul la totalitatea experienţei umane, puteau veni alţii care, departe de a lâncezi, se fortificau în minaună şi crimă. Responsabilitatea lui Nietzsche este de a fi legitimat, şi asta doar pentru o clipă, la amiaza gândirii, acest drept la dezonoare despre care Dostoievski spusese deja că e întotdeauna sigur de a-l fi oferit oamenilor, văzându-i cum se năpustesc ca să uzeze de el. Dar responsabilitatea sa involuntară merge şi mai departe.

Nietzsche e ceea ce recunoaşte că e: conştiinţa cea mai ascuţită a nihilismului. Pasul decisiv pe care îl face pentru a desăvârşi spiritul de revoltă constă în a-l determina să sară de la negarea idealului la secularizarea acestuia. Deoarece salvarea omului nu se face în Dumnezeu, trebuie să se facă pe pământ. Deoarece lumea nu are o direcţie, omul, din clipa în care acceptă, trebuie să-i dea una, care să ajungă la o unitate superioară. Nietzsche revendica direcţia viitorului uman: „Nouă ne va reveni sarcina de a guverna pământul”. Şi altundeva: „Se apropie timpul când va trebui să luptăm pentru dominaţia pământului, şi această luptă se va purta în numele principiilor filosofice”. El anunţa astfel secolul al XX-lea. Dar dacă îl anunţa, e pentru că era avertizat de logica interioară a nihilismului şi ştia că unul din rezultatele acestuia era imperiul. Şi tocmai prin asta el pregătea imperiul.

Există libertate pentru omul fără Dumnezeu, aşa cum îl imaginează Nietzsche, adică solitar. Există libertate la amiază, când roata lumii se opreşte şi omul încuviinţează ceea ce este. Dar ceea ce este devine! Trebuie să spuf da devenirii. Lumina sfârşeşte prin a trece, axa zilei se înclină. Atunci reîncepe istoria şi în istorie trebuie căutată libertatea. Trebuie să-i spui da istoriei. Nietzscheanismul, teoria voinţei individuale de putere, era condamnat să se înscrie într-o voinţă totală de putere. El nu era nimic fără imperiul lumii. Fără îndoială, Nietzsche ura liber-cugeţătorii şi umanitariştii. El lua expresia „libertatea spiritului” la modul cel mai radical: divinitatea spiritului individual. Dar nu-i putea „fipiedica pe liber-cugetători să plece de la acelaşi fapt istoric 03 Şi el, moartea lui Dumnezeu, şi nici să ajungă la aceleaşi concluzii. Nietzsche a înţeles perfect că umanitarismul nu era

decât un creştinism lipsit de justificare superioară, care

lua în considerare cauzele finale, respingând cauza primă. Dar el n-a intuit că doctrinele socialiste ale emancipării trebuiau să-şi ia în sarcină, printr-o logică inevitabilă a nihilismului, ceea ce visase el însuşi: supraomul.

Filosofia secularizează idealul. Dar apar tiranii şi, curând, secularizarea filosofiilor care le dau acest drept, Nietzsche ghicise deja această colonizare în privinţa lui Hegel, a cărui originalitate a fost, după el, inventarea unui panteism în care răul, greşeala şi suferinţa nu mai pot servi drept argumente împotriva divinităţii„Răar Statul, puterile hotărnicite au utilizat imediat această iniţiativă grandioasă". Totuşi, el însuşi imaginase un sistem în care crima nu mai putea servi drept argument împotriva a nimic şi în care singura valoare rezidă în divinitatea omului. Această iniţiativă grandioasă se cerea şi ea utilizată. Sub acest aspect, naţional-socialismul nu e decât un moştenitor pasager, rezultatul turbat şi spectaculos al nihilismului. Altminteri, cei care, corijându-l pe Nietzsche prin Marx, vor alege să spună da doar istoriei, nu şi creaţiei în întregime, vor fi logici şi ambiţioşi. Rebelul pe care Nietzsche îl îngenunchea în faţalosmosului va fi de acum încolo îngenuncheat în faţa istoriei. Ce e de mirare? Cel puţin, Nietzsche în teoria asupra supraomului, şi Marx, mai înaintea lui, cu societatea fără clase, înlocuiesc amândoi lumea de apoi cu mai târziul. Prin asta, Nietzsche îi trăda pe greci şi învăţătura lui Iisus care, după el, înlocuia lumea de apoi cu imediatul. Marx, ca şi Nietzsche, gândea strategic atunci când ura virtutea formală. Cele două revolte ale lor, care sfârşesc în egală măsură prin adeziunea la un anumit aspect al realităţii, se vor concretiza în marxism-leninism şi se va încarna în această castă despre care deja vorbea Nietzsche, şi care trebuia „să înlocuiască preotul, educatorul, medicul". Diferenţa capitală este că Nietzsche, aşteptând supraomul, propunea să spunem da la ceea ce este, iar Marx la ceea ce devine. Pentru Marx, natura e ceea ce subjugăm pentru a asculta istoria, pentru Nietzsche – ceea ce ascultăm

pentru a subjuga istoria. Aici e diferenţa dintre creştin şi grec. Nietzsche, cel puţin, a prevăzut ce se va întâmpla: „Socialismul modern tinde să creeze o formă de iezuitism secular, să facă din toţi oamenii instrumente” şi încă „Ceea ce se doreşte este bunăstarea... Prin urmare, se merge spre o sclavie spirituală nemaiîntalnită vreodată... Cezarismul inte; lectual planează deasupra oricărei activităţi a diplomaţilor şi a filosofilor”. Trecută prin creuzetul filosofiei nietzseneene, revolta, în nebunia ei după libertate, ajunge la cezarism iStoric-Nul absolut a împinsese pe Stirner crima în acelaşi timp cu individul Dar îi?» 6 f absolutizeze cra în asi timp? u însuş. Manasm-leninismul a luat realmente în iAtă6 mij! °când ignoaarerăria. Atunci, marele rebel creează cu orormilp

OMUL REVOLTAT 281

POEZIA REVOLTATĂ

Dacă revolta metafizică refuză da-ul şi se mărgineşte să nege în mod absolut, ea se condamnă laaparenţă. Dacă se precipită în adorarea a ceea ce este, renunţând să conteste o parte a realităţii, mai devreme sau mai târziu e obligată să făptuiască. Între acestea două, Ivan Karamazov reprezintă, dar într-un mod dureros, delăsarea. Poezia revoltată, la sfârşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului al XX-lea, a oscilat constant între aceste două extremităţi: literatura şi voinţa de putere, iraţionalul şi raţionalul, visul disperat şi acţiunea nemiloasă. Cel mai recent, aceşti poeţi, suprarealiştii mai cu seamă, luminează pentru noi drumul care duce de la aparenţă la faptă pe o scurtătură spectaculoasă.

Hawthorne a putut scrie despre Melville că, necrezând, el nu se putea odihni în necredinţă. Despre acei poeţi porniţi să asalteze cerul se poate, de asemenea, spune că, vrând să răstoarne totul, şi-au afirmat în acelaşi timp nostalgia disperată după ordine. Printr-o ultimă contradicţie, ei au vrut să extragă raţiunea din lipsa de raţiune şi să facă din iraţional o metodă. Aceşti mari moştenitori ai romantismului au pretins să confere exemplaritate poeziei şi să descopere, în ceea ce avea ea mai sfâşietor, adevărata viaţă. Ei au divinizat blasfemia şi au transformat poezia în experienţă şi în mijloc de acţiune. Într-adevăr,

până la ei, cei care au pretins că acţionau asupra evenimentului şi a omului, în Occident cel puţin, o făcuseră în numele regulilor raţionale. Dimpotrivă, după Rimbaud, suprarealismul a vrut să descopere în demenţă şi subversiune o regulă de construcţie. Rimbaud, prin opera sa şi numai prin ea, indicase calea, dar în maniera fulgerătoare în care furtuna dezvăluie marginea unui drum. Suprarealismul a adâncit acest drum şi a codificat reperele. Prin insultele, ca şi prin replierile sale, el a dat o ultimă şi somptuoasă expresie unei teorii practice a revoltei tradiţionale, în chiar vremea în care, pe altă cale, gândirea revoltată fonda cultul raţiunii absolute. Inspiratorii săi, Lautréamont şi Rimbaud, ne învaţă, în orice caz, pe ce căi dorinţa iraţională de a părea fi poate conduce pe revoltat la formele cele mai cutezătoare de acţiune.

LAUTREAMONT ŞI BANALITATEA

Lautrbamont demonstrează că dorinţa de a părea se mai disimulează la revoltat şi în spatele dorinţei de banalitate. În ambele cazuri, fie că se amplifică, fie căsc diminuează, revoltatul vrea să fie altul decât este, chiar şi atunci când s-a ridicat pentru a fi recunoscut în adevărata sa stare. Blasfemiile şi conformismul lui Lautréamont demonstrează în egală măsură această nefericită contradicţie, care, în cazul lui, se rezolvă în dorinţa de a nu fi nimic. Departe de a fi o schimbare de opinie, aşa cum se apreciază în general, aceeaşi sete de nimicire explică apelul lui Maldoror către marea noapte originară, ca şi banalităţile laborioase din *Poezii*

Datorită lui Lautrbamont înţelegem că revolta este adolescentină. Marii noştri terorişti ai bombei şi ai poeziei, ies cu greu din copilărie. Cânturile lui Maldoror sunt cartea unui licean aproape genial; patetismul lor se naşte tocmai din contradicţiile unei inimi de copil ridicate împotriva creaţiei şi împotriva ei înseşi. Ca şi Rimbaud în *Iluminări*, pornit împotriva limitelor lumii, poetul alege la început Apocalipsul şi distrugerea, mai curând decât să accepte imposibila regulă în virtutea căreia el e aşa cum e într-o lume care merge cum merge.

„Am apărut ca să apăr omul”, spune Lautrdamont fără modestie. Maldoror e prin urmare îngerul milei? într-un anume sens este,

fiindu-i milă de el însuşi. De ce? Asta rămâne de descoperit. Dar mila decepţionată, ultragiată, de nemărturisit şi nemărturisită îl va conduce la extremităţi singulare. După propria-i expresie, Maldoror a primit viaţa ca pe o rană şi a interzis sinuciderii să vindece această cicatrice (sic!). El, ca şi Rimbaud, e acela care suferă şi se revoltă; dar, dând misterios înapoi atunci când spune că se revoltă împotriva a ceea ce este, el scoate în faţă eternul alibi al răzvrătitului: dragostea de oameni.

Numai că acela care apăruse ca să apere omul scrie în acelaşi timp: „Arătaţi-mi măcar un om de treabă". Această Perpetuă mişcare e aceea a revoltatului nihilist. Te revolţi potriva nedreptăţii făcute ţie însuţi şi omului. Dar, în clipa feluciditate în care întrezăreşti în acelaşi timp legitimitatea

282 *Albert Camus* acestei revolte şi neputinţa ei, furia negării se extinde chiar şi asupra a ceea ce pretindea că apără. Neputând repeta nedreptatea prin înălţarea dreptăţii, preferi ca măcar s-o îneci într-o nedreptate şi mai generală, care în cele din urmă se confundă cu nimicirea. „Răul pe care mi l-aţi făcut, răul pe care vi l-am făcut e prea mare pentru a fi intenţionat". Pentru a nu te urî pe tine însuţi ar trebui să te declari nevinovat, curaj întotdeauna imposibil pentru un om singur; ce te împiedică e faptul că te cunoşti. Poţi cel puţin declara că toţi sunt inocenţi, deşi sunt trataţidreptvinovaţi. Şi atunci criminalul e Dumnezeu.

Aşadar, de la romantici la Lautréamont nu apare un progres real, în afara tonului. O dată în plus, Lautrbamont reînvie, cu câteva perfecţionări, figura Dumnezeului lui Avraam şi imaginea rebelului luciferic. El îl plasează pe Dumnezeu „pe un tron format din excremente umane şi din aur", unde şade „cu un orgoliu idiot, cu trupul acoperit de un linţoliu făcut din cearşafuri nespălate, cel care-şi spune sieşi Creatorul". „Oribilul" Etern cu mutră de viperă", „banditul şiret" pe care-l vedem „provocând incendii în care pier bătrâni şi copii" alunecă beat prin şanţuri sau umblă prin bordeluri după plăceri josnice. Dumnezeu n-a murit, ci s-a prăbuşit. În faţa divinităţii sfâşiate, Maldoror e pictat ca un cavaler convenţional în mantie neagră. El e

Blestematul. „Ochii nu trebuie să fie martorii urâţeniei pe care Fiinţa supremă, cu un surâs de ură atotputernică, a azvârlit-o asupră-mi”. A renegat totul, „mamă, tată. Providenţă, dragoste, ideal, spre a nu se mai gândi decât la el însuşi”. Torturat de orgoliu, acest erou are toate trăsăturile unui dandi metafizic: „Figură mai mult decât umană, tristă ca universul, frumoasă ca sinuciderea”. La fel ca şi revoltatul romantic, Maldoror se va situa de partea răului. Să-i faci pe alţii să sufere şi, făcând asta, să suferi şi tu, acesta e programul lui. Câ*nturite s*unt veritabile litanii ale răului.

În acest stadiu nu mai e apărată nici măcar creatura. Dimpotrivă, proiectul schiţat în *Cânturi* este „atacarea prin toate mijloacele a acestei fâare sălbatice, omul, şi a Creatorului...” Tulburat la gândul că Dumnezeu îi e duşman, îmbătat de singurătatea deplină a marilor criminali („eu singur împotriva omenirii”), Maldoror se va lansa împotriva creaţiei şi a autorului său. *Cânturile* exaltă „sfinţenia crimei”, anunţă o serie de „crime glorioase”, iar stanţa douăzeci a cântului doi inaugurează chiar o adevărată pedagogie a crimei şi a violenţei.

În această epocă, o ardoare atât de frumoasă e convenţională. Ea nu costă nimic. Adevărata originalitate a lui Lautréamont e în altă parte. Romanticii menţineau cu precauţie opoziţia fatală dintre singurătatea umană şi indiferenţa divină, expresiile literare ale acestei singurătăţi fiind castelul izolat şi filfizonul. Dar opera lui Lautréamont vorbeşte despre o dramă mai profundă. Este evident că această singurătate îi e insuportabilă şi că, ridicat împotriva creaţiei, el ar g vrut să-i distrugă limitele. Departe de a căuta săfortifice cu turnuri crenelate regnul uman, el a vrut să scufunde toate regnurile. Prin el, creaţia a fost readusă la mările primitive, unde morala îşi pierde sensul în acelaşi timp cu toate problemele, între cafe şi aceea, înfricoşătoare după el, a nemuririi sufletului. El n-a vrut să zugrăvească o imagine spectaculoasă a rebelului sau a filfizonului în faţa creaţiei, ci să cufunde în acelaşi neant omul şi lumea. A atacat până şi frontiera care desparte omul de univers. Libertatea totală, în particular aceea a crimei, presupune distrugerea frontierelor umane. Nu ajunge să

sorteşti pieirii întreaga omenire şi pe tine însuţi. Mai trebuie şi să aduci regnul uman la nivelul regnurilor instinctului. La Lautréamont găsim acest refuz al conştiinţei raţionale, această întoarcere la elementar care este una din mărcile civilizaţiilor în revoltă împotriva lor însele. Nu mai este vorba despre aparenţa obţinută printr-un efort încăpăţânat al conştiinţei, ci despre sfiâşitul existenţei sub aspectul conştiinţei.

Toate creaturile din *Cânturi* sunt amfibii, pentru că Maldoror refuză pământul şi limitele sale. Flora e compusă din alge şi goemoni. Castelul lui Maldoror se află pe ape. Patria sa e bătrânul ocean. Oceanul, dublu simbol, e în acelaşi timp locul nimicirii şi al reconcilierii. În felul său, el ostoieşte setea arzătoare a inimilor sortite dispreţului pentru ele însele şi pentru ceilalţi, setea de a nu mai fi. Astfel, *Cânturile* ar fi metamorfozele noastre, în care surâsul antic e înlocuit de râsul unei mutre bărbierite cu briciul, imagine de un umor furibund şi scrâşnit. Această faună nu acoperă toate sensurile pe care am fi vrut să le găsim aici, dar relevă cel puţin o voinţă de nimicire care îşi are izvorul în inima cea mai neagră a revoltei. Prin ea, „animalizaţi-vă" al lui Pascal capătă un

1 În ea constă diferenţa dintre cântul întâi, publicat separat, de un byronism «estul de banal, şi cânturile următoare, în care străluceşte retorica monstrului. Maurice Blanchot a văzut corect importanţa acestei distincţii.

sens literal. Se pare că Lautrbamont n-a putut suporta limpezimea rece şi nemiloasă în care trebuie să te menţii pentru a trăi. „Subiectivitatea mea şi un creator, e prea mult pentru un singur creier". Atunci a preferat să reducă viaţa la plutirea fulgurantă a sepiei în mijlocul unui nor de cerneală. Frumosul pasaj în care Maldoror se împreună în adâncuri cu femela rechinului „într-o unire lungă, castă şi hidoasă" şi mai ales momentul semnificativ în care Maldoror, transformat în caracatiţă, asaltează Creatorul sunt expresii clare ale evadării dincolo de frontierele fiinţei şi ale unui atentat spasmodic

împotriva legilor naturii.

Aceia care se văd azvârliţi din patria armonioasă în care dreptatea şi patima se echilitirează în cele din urmă continuă să preferesingurătăţii tărâmurile amare unde cuvintele nu mai au sens, unde domnesc forţa şi instinctul creaturilor oarbe. Această sfidare e în acelaşi timp o mortificare. Lupta cu îngerul din cântul doi se termină cu înfrângerea şi descom-Sunerea îngerului. Pământ şi cer sunt atunci reduse şi cufunate în hăurile lichide ale vieţii primordiale. Astfel, omul-rechin din *Cânturi* „nu primisenoua schimbare a extremităţilor braţelor şi picioarelor sale decât ca pe ispăşirea unei pedepse pentru o crimă necunoscută”. Într-adevăr, există o crimă sau iluzia unei crime (e cumva homosexualitatea?) în viaţa prost cunoscută a lui Lautrbamont. Niciun cititor al *ahturilor* nu poate scăpa de impresia că acestei cărţi îi lipseşte o *Confesiune a lui Stavroghin*.

În lipsa unei confesiuni, trebuie să vedem în *Poezii* redublarea acestei misterioase dorinţe de ispăşire. Mişcarea proprie anumitor forme de revoltă, care constă, vom vedea, în restaurarea raţiunii în termenii aventurii iraţionale, în regăsirea ordinii prin puterea dezordinii, în asumarea voluntară a unor lanţuri şi mai grele decât cele de care ai vrut să te eliberezi, este proiectată în această operă cu o asemenea dorinţă de simplificare şi cu un asemenea cinism, încât este evident că această convertire trebuie să aibă un sens. *Culturilor* care exaltă nu-ul absolut le urmează teoria unui da absolut, revoltei fără milă – conformismul fără nuanţe. Asta, în luciditate, într-adevăr, cea mai bună explicaţie *iOnturilor* ne-o dau *Poeziile*. „Disperarea hrănindu-se cu o prejudecată a acestor fantasmagorii conduce în mod imperturbabil literatul la abrogarea în masă a legilor divine şi sociale şi la răutatea teoretică şi practică”. De asemenea, *Poeziile* denunţă „culpabilitatea unui scriitor care alunecă pe pantele neantului şi se dispreţuieşte pe sine însuşi cu strigăte voioase”. Dar acestui rău, ele nu-i găsesc alt remediu decât conformismul metafizic: Bpeoarece poezia îndoielii ajunge aici la un asemenea punct de disperare sumbră şi de răutate teoretică, ea este integral falsă; din această pricină punem în discuţie principiile, deşi n.ar trebui s-o facem”. (*Scrisoare către*

Darasst.) Aceste motive convingătoare rezumă în fond morala copilului de cor şi a manualului de instrucţie militară. Dar conformismul poate fi furibund şi, prin asta, insolit. Când exalţi victoria acvilei răufăcătoare asupra dragonului speranţei, poţi repeta cu încăpăţânare că nu mai cânţi decât speranţa, şi scrie: „Cu vocea şi gravitatea mea de zile mari, te rechem în orbitele mele goale, glorioasă speranţă", dar trebuie să şi convingi. A consola omenirea, a o tratafratern, a reveni ia Confucius, Buddha, Socrate, Iisus Hristos, „moralişti care umblau prin sate morţi de foame" (ceea ce, istoriceşte vorbind, e hazardat), acestea sunt tot trasee ale disperării. Astfel, în inima viciului, virtutea, viaţa cumpătată au un parfum de nostalgie. Căci Lautră – amont refuză rugăciunea, iar Hristos nu e pentru el decât un moralist. Ceea ce propune sau, mai curând, îşi propune este agnosticismul şi îndeplinirea datoriei. Un atât de frumos program presupune din nefericire abandonul, dulceaţa serilor, o inimă senină, o reflecţie destinsă. Când scrie pe neaşteptate: „Nu cunosc altă graţie decât pe aceea dea te naşte", Lautră – amont se revoltă. Dari se ghicesc dinţii strânşi când adaugă: „Un spirit imparţial o găseşte completă". În faţa morţii şi a vieţii nu există spirit imparţial. Cu Lautrdamont, revoltatul fuge în deşert. Dar acest desert al conformismului e la fel de lugubru ca şi Harrare. Gustul pentru absolut şi furia nimicitoare îl fac şi mai steril. Aşa cum Maldoror voia revolta totală, Lautrbamont, din aceleași motive, decretează banalitatea absolută. Strigătul conştiinţei, pe care încerca să-l înece în oceanul primitiv, să-l acopere cu urletele fiarei pe care într-un alt moment încerca să-l distragă în adorarea matematicilor, vrea acum să-l sufoce în aplicarea unui conformism sumbru. Atunci, revoltatul încearcă să rămână surd la chemarea către fiinţa care zace şi ea pe fundul revoltei sale. Aici e vorba despre a nu mai fi, he refuzând să fii ceea ce eşti, fie acceptând să fii orice. În ambele cazuri e vorba despre o convenţie meditativă. Şi banalitatea e o atitudine.

Aşa cum Fantasio vrea să fie burghezul care tocmai trece.

Conformismul este una din tentaţiile nihiliste ale revoltei, care domină o mare parte a istoriei noastre intelectuale. În orice caz, ea

demonstrează în ce fel revoltatul care purcede la acţiune este tentat de cel mai deplin conformism atunci când îşi uită originile. Ea explică deci secolul al XX-lea. Lautréamont, salutat îndeobşte drept poetul revoltei pure, anunţă, dimpotrivă, gustul pentru slugărnicia intelectuală care înfloreşte în lumea noastră. *Poeziile* nu sunt decât o prefaţă la o „carte viitoare"; şi toţi cei care visează la această carte viitoare sunt rezultatul ideal al revoltei literare. Dar astăzi ea se scrie, în ciuda lui Lautréamont, în milioane de exemplare, la ordinul birocraţilor. Fără nicio îndoială, ge. niul nu se desparte de banalitate. Dar nu e vorba despre banalitatea celorlalţi, ci despre aceea pe care îţi propui în van s-o găseşti şi care, atunci când e necesar, te găseşte ea pe tine, creator, cumijloace poliţieneşti. Pentru creator, este vorba despre propria sa banalitate, pe care trebuie să şi-o creeze integrai. Fiecare geniu e în acelaşi timp ciudat şi banal. Dacă e doar unul sau celălalt, nu e nimic. Trebuie să ne reamintim asta în ceea ce priveşte revolta. Ea îşi are filfizonii şi valeţii ei, dar nu-i recunoaşte drept fii legitimi.

SUPRAREALISM ŞI REVOLUŢIE

Cu greu va fi aici vorba despre Rimbaud. Despre el s-a scris totul şi, din nefericire, mai mult decât atât. Vom preciza totuşi, pentru că această precizare priveşte subiectul nostru, că Rimbaud n-a fost decât în operă poetul revoltei. Viaţa sa, departe de a legitima mitul pe care l-a suscitat, ilustrează – o lectură obiectivă a scrisorilor din Harrare ajunge pentru a o demonstra – doar un consimţământ la cel mai rău nihilism posibil. Rimbaud a fost zeificat pentru că a renunţat la geniul care era al său, ca şi cum această renunţare presupune o virtute supraomeneasca. Dimpotrivă, trebuie spus, deşi asta descalifică alibiurile contemporanilor noştri, că doar geniul, nu renunţarea la geniu, presupune o virtute. Măreţia lui Rimbaud nu e nici în primele strigăte de la Charleville, nici în comerţul de la Harrare Ea izbucneşte în clipa în care, conferind revoltei, în mod ciudat, cel mai exact limbaj de care a beneficiat vreodată, el îşi exprima în acelaşi timp triumful şi angoasa, viaţă absentă în lume şi lumea inevitabilă, strigătul către imposibil şi realitatea aspră pe care trebuie s-o astâmperi, refuzul moralei şi nostalgia irezistibilă a

datoriei. În acest moment în care, purtând în el însuşi iluminarea şi Infernul, insultând şi omagiind frumuseţea, face dintr-o contradicţie ireductibilă un cânt dublu şi alternativ, el 6 cel mai mare poet al revoltei. Ordinea conceperii celor două mari opere nu are importantă. În orice caz, e prea puţin timp între cele două concepţii şi orice artist ştie, din certitudinea absolută născută din experienţa unei vieţi, că Rimbaud a purtat *Anotimpul* şi *Iluminările* în acelaşi timp. peşi le-a scris una după alta, le-a suferit în acelaşi moment. Această contradicţie, care l-a ucis, era adevăratul său geniu.

Dar unde e aşadar virtutea celui care renunţă la contradicţie şi îşi trădează geniul înainte de a-l fi suferit până la capăt? Pentru Rimbaud, tăcerea nu e o nouă manieră de a se revolta. Cel puţin, nu mai putea afirma asta după publicarea scrisorilor din Harrare. Fără îndoială, metamorfoza sa e misterioasă. Dar există un mister şi în banalitatea care vine peste aceste strălucitoare tinere fete pe care măritişul le transformă în maşini de gătit şi de cusut. Mitul construit în jurul lui Rimbaud presupune şi afirmă că nimic nu mai era posibil după *Anotimpul în Infern*. Ce e imposibil pentru poetul încoronat de har, pentru creatorul inepuizabil? Ce să mai imagineze după *Moby Dick*, *Procesul*, *Zarathustra*, *Demonii*? Totuşi, şi după aceea se nasc mari opere, care învaţă şi corectează, care depun mărturie pentru ce e mai mândru în om şi nu se desăvârşesc decât la moartea creatorului. Cine n-ar regreta acea operă mai mare decât *Anotimpul* şi de care ne-a frustrat o demisie?

E cel puţin Abisinia o mănăstire, e Hristos cel care i-a închis gura lui Rimbaud? Atunci, acest Hristos ar fi acela care tronează în zilele noastre la ghişeele băncilor, dacă ar fi să judecăm după scrisorile în care poetul blestemat nu vorbeşte decât despre banii săi, pe care vrea să-i vadă „bine plasaţi" şi „aducându-i un venit regulat". Cel care cânta sub tortură, care îl înjurase pe Dumnezeu şi frumuseţea, care se înarma împotriva dreptăţii şi speranţei, care se consola triumfător cu mirosul crimei vrea doar să se căsătorească cu cineva care „să aibă perspective". Magul, vizionarul, puşcăriaşul intratabil pentru care ocna

e închisă pe vecie, omul-rege pe pământul fără zei poartă tot timpul opt kilograme de

1 E drept să remarcăm că tonul acestor scrisori se poate explica prin destinării lor. Dar nu se simte efortul minciunii. Nu e niciun cuvânt prin care vechiul Rimbaud să se trădeze.

L

 aur într-o centură care îi acoperă burta şi despre care se plânge că îi provoacă dizenterie. Acesta ceroul mitic care propune atâtor tineri nu să scuipe şi ei asupra lumii, ci şi moară de ruşine doar la rândul acestei centuri? Pentru a menţine mitul, trebuie să ignorăm aceste scrisori hotărâtoare. E de înţeles de ce ele au fost atât de puţin comentate. Ele sunt un sacrilegiu, aşa cum e uneori adevărul. Mare şi admirabil poet, cel mai mare al vremii, oracol fulgerător, iată ce este Rimbaud. Dar el nu e omul-zeu, exemplul feroce, călugărul poeziei care ne-a fost prezentat. Omul nu şi-a regăsit măreţia decât pe acest pat de spital, la ora sfârşitujui chinuit, când" până şi mediocritatea inimii devine emoţionantă: „Cât sunt de nefericit, oh, cât sunt de nefericit... şi am atâţia bani asupra mea, încât nu-i pot supraveghea". Din fericire, marele strigăt al acestor ore vrednice de milă îl redă pe Rimbaud acelei părţi a măsurii comune care coincide involuntar cu măreţia: „Nu, nu, acum mă revolt împotriva morţii!" Tânărul Rimbaud reînvie în faţa prăpastiei şi, odată cu el, revolta acelor vremuri în care imprecaţia înapoi riva vieţii nu era decât disperarea morţii. Astfel, negustorul burghez regăseşte adolescentul căzut pe care l-am iubit atât. îl regăseşte în spaima şi durerea în care se regăsesc în cele din urmă oamenii care n-au ştiut să întâmpine fericirea. Doar aici încep patima şi adevărul său.

În rest, Harrare era într-adevăr anunţat în operă, dar sub forma demisiei finale: „Cel mai bun ar fi un somn de beţiv pe plajă". Furia nimicitoare, proprie oricărui revoltat, capătă astfel forma cea mai comună. Apocalipsul crimei, aşa cum l-a imaginat Rimbaud în prinţul care-şi ucide neobosit supuşii, lunga dereglare sunt teme revoltate pe care le vor regăsi suprarealiştii. Dar, în cele din urmă, a prevalat istovirea nihilistă: lupta, crima însăşi extenuează inima epuizată.

Vizionarul care, dacă îndrăznim s-o spunem, bea ca să nu uite, sfârşeşte prin a găsi în beţie somnul greu pe care îl cunosc atât de Dine contemporanii noştri. Dormim pe plajă sau la Aden. Şi consimţim, nu activ ca până acum, ci pasiv, la ordinea lumii, chiar dacă această ordine este degradantă.

Tăcerea lui Rimbaud pregăteşte şi tăcerea Imperiului, care planează deasupra spiritelor resemnate, în afara luptei.

Această inimă mare, dintr-odată supusă banului, anunţă alte exigenţe, la început lipsite de măsură şi care se vor pune apoi în slujba poliţiei. A nu fi nimic, iată spiritul obosit de propriile sale revolte. Aşadar, e vorba despre o sinuciderea spiritului, mai puţin respectabilă, la urma urmelor, decât

aceea a suprarealiştilor şi mai încărcată de consecinţe. Tocmai suprarealismul, în termenii acestei mari mişcări de revoltă, nu e semnificativ decât pentru că a vrut să continue pe acel gimbaud care apăra tandreţea. Extrăgând din scrierea asupra vizionarului şi din metoda pe care ea o presupune regula unei asceze revoltate, el ilustrează această luptă între voinţa de a fi şi dorinţa de nimicire, nu-ul şi da-ul pe care le-am regăsit în toate stadiile revoltei. Din toate aceste motive, mai curând decât să repetăm comentariile nesfârşite care se-nvârt în jurul operei lui Rimbaud, ni se parepreferabil să o regăsim şi să o urmărim la moştenitorii ei.

Revoltă absolută, insubordonare totală, sabotaj în lege, umor şi cult al absurdităţii, suprarealismul se defineşte, cu intenţia sa iniţială, drept procesul a tot, mereu gata să reînceapă. Refuzul tuturor determinărilor este net, tranşant, provocator. „Suntem specialiştii revoltei”. „Maşină de răsturnat spiritul”, după Aragón, suprarealismul s-a ivit mai întâi în mişcarea „dada”, căreia trebuie să-i identificăm originile romantice şi dandismul anemiat. Nonsemnificaţia şi contradicţia sunt acum cultivate pentru ele însele. „Adevăraţii dada sunt contra Dada. Toată lumea este director de Dada”. Sau încă: „Ce e bine? Ce e urât? Ce e mare, puternic, slab… Habar n-am! Habar n-am!” Aceşti nihilişti de salon erau în mod evident ameninţaţi să slujească

ortodoxiile cele mai stricte. Dar există în suprarealism ceva în plus fată de nonconformismul de paradă, moştenit tocmai de la Rimbaud, ceva pe care Breton îl rezumă astfel: „Trebuie să lăsăm aici orice speranţă?”

O chemare fierbinte către viaţa absentă se înarmează cu un refuz total al lumii prezente, cum spune cu destulă trufie Breton: „Incapabil să preiau partea de destin care mi-a fost hărăzită, atins în conştiinţa mea cea mai înaltă de această negare a dreptăţii, mămufţumesc să-mi adaptez existenţa la condiţiile derizorii ale oricărei existente de aici”. După Breton, spiritul nu se poate decide să se fixeze nici în viaţă, nici dincolo de ea. Suprarealismul vrea să răspundă acestei nelinişti fără odihnă. El este „un strigăt al spiritului care se întoarce împotriva lui însuşi şi e foarte hotărât să macine cu disperare aceste piedici”. El strigă împotriva morţii şi a

1 Jarry, unul dintre maeştrii dadaismului, e ultima încarnare, dar mai mult sugulară decât genială, a filfizonului metafizic.

„Duratei derizorii” a unei existenţe precare. Suprarealismm se plasează, prin urmare, sub ordinele nerăbdării. El trăieşte într-o anumită stare de furie rănită. Trăieşte simultan rigoarea şi intransigenta orgolioasă, care presupun o morală. Încă de ia originile sale, suprarealismul, evanghelie a dezordinii, s-a văzut obligat să creeze o ordine. Dar la început el nu şi-a propus decât să distrugă, mai întâi pe planul poeziei, prin imprecaţii, şi mai apoi prin ciocanele materiale. În mod logic, procesul lumii reale a devenit procesul creaţiei.

Antiteismul suprarealist este motivat şi metodic. Mai întâi, el se sprijină pe ideea de nevinovăţie absolută a omului, căruia a hotărât să-i redea „toată puterea pe care a fost în stare s-o investească în cuvântul Dumnezeu”. Ca în orice istorie a revoltei, această idee a nevinovăţiei, izvqrâtă din disperare, s-a transformat încet-încet într-o isterie primitivă. Suprarealiştii, în acelaşi timp în care exaltau nevinovăţia umană, aucrezut că pot exalta crima şi sinuciderea. Ei au vorbit despre sinucidere ca despre o soluţie, iar Crevet, care considera această soluţie ca fiind „într-adevăr cea mai dreaptă şi mai definitivă2,

s-a sinucis, ca şi Rigauţ sau Vach6. Apoi, Afagon a putut să-i stigmatizeze pe flecarii sinuciderii. El nu împiedică decât celebrarea nimicirii, iar a nu te năpusti spre ea împreună cu alţii nu face cinste nimănui. În acest punct, suprarealismul a păstrat de la „literatura” pe care o respingea cele mai nocive facilităţi şi a justificat tulburătorul strigăt al lui Rigaut: „Voi toţi sunteţi poeţi, iar eu sunt pe moarte”.

Suprarealismul nu s-a limitat la atât. El şi-a ales drept eroi pe Violette Noziere sau criminalul de drept comun, afirmând astfel, în faţa crimei înseşi, nevinovăţia creaturii. Dar el a îndrăznit să spună, şi acestea sunt vorbele pe care trebuie să le fi regretat, după 1933, Andra Breton, că actul suprarealist cel mai simplu constă în a coborî în stradă cu revolverul în mână şi a trage la întâmplare în mulţime. Cel care refuză orice alta determinare decât aceea a individului şi a dorinţei sale, orice altă întâietate, în afara celei a inconştientului, e într-adevăr obligat să se revolte în acelaşi timp împotriva societăţii şi a raţiunii. Teoria actului gratuit încoronează revendicarea libertăţii absolute. Şi, în sfârşit, ce importanţă are dacă această libertate se rezumăla singurătatea pe care o defineşte Jarry: „După ce voi lua toţi banii, voi ucide pe toată lumea şi-mi voi lua tălpăşiţa”. Esenţialul e ca piedicile să fie infirmate şi raţionalul să triumfe. Ce semnifică de fapt această apologie a crimei dacă nu faptul că, într-o

lume fără semnificaţie şi fără onoare, e legitimă doar dorinţa de a fi, sub toate aspectele sale? Elanul vieţii, impulsul inconştientului, strigătul iraţionalului sunt singurele adevăruri pure pe care trebuie să le favorizezi. Tot ce se opune dorinţei, şi în primul rând societatea, trebuie deci distrus fără milă. Acum înţelegem remarca lui André Breton la adresa lui Şade: „Desigur, acum omul nu mai consimte să se unească decât prin crimă cu natura; rămâne însă de văzut dacă nu cumva acesta e unul din modurile cele mai nebuneşti, cele mai indiscutabile, de a iubi”. Este evident că e vorba despre dragostea fără obiect a inimilor sfâşiate. Dar această dragoste vidă şi avidă, această dementă a posesiunii e tocmai cea pe care societatea o interzice. De aceea Breton, care continuă să poarte stigmatul acestor declaraţii, a

putut face elogiul trădării şi afirma (fapt pe care suprarealiştii au încercat să-l demonstreze) că violenţa era singurul mijloc adecvat de expresie.

Dar societatea nu e compusă doar din persoane. Ea e şi instituţie. Prea bine educaţi pentru a ucide pe toată lumea, suprarealiştii, prin chiar logica atitudinii lor, au ajuns să considere că pentru a elibera dorinţa trebuie mai întâi să răstorni societatea. Ei s-au decis să slujească revoluţia epocii lor. De la Walpole şi Şade, printr-o coerenţă ce face subiectul acestui eseu, suprarealiştii au trecut la Helvetius şi la Marx. Dar este evident că nu studiul marxismului i-a purtat către revoluţie. Dimpotrivă, efortul neobosit al suprarealiştilor va fi să concilieze exigenţele care i-au adus la revoluţie cu marxismul. Se poate afirma, şi nu e niciun paradox aici, că suprarealiştii au ajuns la marxism tocmai din pricina a ceea ce astăzi detestă cel mai mult în el. Ezităm, cunoscându-i fondul şi nobleţea aspiraţiilor sale, precum şi faptul că a împărtăşitaceeasisfâşiere, să-i reamintim lui Andre” Breton că mişcarea sa a furnizat principiul de bază pentru o „autoritate nemiloasă” şi pentru dictatură, fanatism politic, refuzul dialogului liber şi necesitatea pedepsei cu moartea. Ne mai miră şi straniul vocabular al acestei epoci („sabotaj”, «turnător” etc.), care este cel al revoluţiei poliţieneşti. Dar aceşti frenetici voiau o „revoluţie oarecare”, brice i-ar fi putut smulge din lumea prăvăliaşilor şi a compromisului în

Putem număra pe degetele unei singure mâini comuniştii care au ajuns la poluţie prin studierea marxismului. Mai întâi te converteşti şi abia apoi ateşti Scrierile Tătucilor.

292 *Albert Camus* care erau obligaţi să trăiască. Neputând ajunge la ceva mai bun, preferau ceva şi mai rău. Prin asta erau nihilişti. Ei nu realizau că aceia dintre ei care vor rămâne fideli de acum încolo marxismului erau, în acelaşi timp, fideli nihilismului lor originar. Adevărata distrugere a limbajului, pe care suprarealiştii au dorit-o cu atâta încăpăţânare, nu rezidă în incoerentă sau în automatism. Ea rezida în cuvântul de ordine. Aragón începuse tocmai printr-o denunţare a „dezonorantei atitudini pragmatice” şi a sfârşit prin a găsi în ea eliberarea totală de morală, chiar dacă această eliberare a coincis

cu o altă servitute. Acela dintre suprarealiştii care meditează cel mai profund asupra acestei probleme, Pierre Naville, căutând numitorul comun al acţiunii revoluţionare şi acţiunii suprarealiste, îl localiza, cu acuitate, în pesimism, adică în „proiectul de a însoţi omul în prăbuşirea sa şi de a nu neglija nimic pentru ca această prăbuşire să fie utilă”. Într-adevăr, acest amestec de augustinisnî şi machiavelism defineşte revoluţia secolului al XX-lea; nu se poate da o expresie mai îndrăzneaţă nihilismului epocii. Renegaţii suprarealismului au fost fideli nihilismului în cea mai mare parte a principiilor sale. Într-un anume fel, ei voiau să moară.

Desigur, suprarealiştii au vrut să profeseze materialismul. „Ne face plăcere să recunoaştem această teribilă bucată de carne la originea revoltei de pe crucişătorul Potemkin”. Dar la ei nu există, ca la marxişti, o amiciţie nici măcar intelectuală pentru această bucată de carne, rtoitul creează doar imaginea lumii reale, care dă într-adevăr naştere revoltei, dar împotriva ei. El nu explică nimic, dacă legitimează totul. Pentru suprarealişti, revoluţia nu era un ţel pe care îl vei realiza într-o bund zi, ci un mit absolut şi consolator. Ea era „viaţa adevărată, ca şi dragostea”, despre ea vorbea Éluard, fără să-şi imagineze pe atunci că prietenul său Kalandra trebuia să moară pentru această viaţă. Ei voiau „comunismul geniului”, nu pe celălalt. Aceşti marxişti ciudaţi se declarau în insurecţie împotriva istoriei şi celebrau individul eroic. „Istoria este guvernată de legi pe care le condiţionează laşitatea indivizilor”. André Breton voia în acelaşi timp revoluţie şi dragoste, care sunt incompatibile. Revoluţia constă în a iubi un om care nu există încă. Dar cel care iubeşte o fiinţă vie, dacă o iubeşte cu adevărat, nu poate accepta să moară decât pentru aceasta. În realitate, pentru Andre Breton, revoluţia nu era decât un caz particular al revoltei, în vreme ce pentru marxişti şi, în general, pentru orice gândire politică, adevărat e doar contrariul. Breton nu căuta să realizeze, prin

acţiune, cetatea fericită care trebuia să încoroneze istoria. Într-adevăr, una din tezele fundamentale ale suprarealismu-jui este că nu există salvare. Avantajul revoluţiei nu era de a oferi oamenilor

fericirea, „abominabilul confort terestru”, pimpotrivă, în concepţia lui Breton, ea trebuia să purifice şi lumineze condiţia lor tragică. Revoluţia mondială şi teribilele sacrificii pe care le presupune nu trebuiau să aducă decât o binefacere: „Să împiedice ca precaritatea integral artificială a condiţiei sociale să mascheze precaritatea reală a condiţiei umane”. Pentru Breton, acest progres era pur şi simplu lipsit de măsură. La fel ca şi afirmaţia că revoluţia trebuia pusă în serviciul ascezei interioare prin care fiecare om poate transfigura realul în miraculos, „strălucită revanşă a imaginaţiei omului”. Miraculosul ocupă la Andre Breton locul pe care îl ocupă raţionalul la Hegel. Nu putem aşadar visa opoziţie mai deplinăcu filosofia politică a marxismului. Lungile ezitări ale celor pe care Artaud îi numea Amielii revoluţiei se pot lesne explica. Suprarealiştii erau mai diferiţi fată de Marx decât fuseseră faţă de reacţionari ca Joseph de Maistre, de pildă. Aceştia utilizează tragedia existenţei pentru a refuza revoluţia, adică pentru a menţine o situaţie istorică. Marxiştii o utilizează pentru a legitima revoluţia, adică pentru a crea o altă situaţie istorică. Şi unii şi alţii pun tragedia umană în slujba scopurilor lor pragmatice. În ce îl priveşte pe Breton, el utiliza revoluţia pentru a trăi tragedia şi de fapt punea, în ciuda titlului revistei sale, revoluţia în serviciul aventurii suprarealiste.

În sfârşit, ruptura definitivă se explică şi dacă ne gândim că marxismul pretinde supunerea iraţionalului, în vreme ce suprarealiştii se ridicaseră ca să apere iraţionalul până la moarte. Marxismul tindea spre cucerirea totalităţii, iar suprarealismul, ca orice experienţă spirituală, spre unitate. Totalitatea poate pretinde supunerea iraţionalului dacă raţionalul e de ajuns pentru a cuceri imperiul lumii. Dar dorinţa de unitate e mai exigentă. Nu e de ajuns ca totul să fie raţional. Ea vrea mai cu seamă ca raţionalul şi iraţionalul să fie reconciliate la acelaşi nivel. Nu e posibila unitatea care pretinde o mutilare.

Pentru Andra Breton, totalitatea nu putea fi decât o etapă, Poate necesară, dar în mod sigur insuficientă, pe drumul uniaţii. Aici vom regăsi tema lui „Totul sau nimic”. Suprarea-usmul tinde spre universal

şi reproşul ciudat, dar profund, e care Breton îl face lui Marx constă tocmai în a spune că leesta nu e universal. Suprarealiştii voiau să concilieze

„Transformarea lumii" a lui Marx cu „schimbarea vieţii" a lui Rimbaud. Dar prima conduce la cucerirea totalităţii lumii, iar a doua la cucerirea unităţii vieţii. În mod paradoxal, orice totalitate este restrictivă. În cele din urmă, cele două formule au divizat grupul. Alegându-l pe Rimbaud, Breton a demonstrat că suprarealismul nu era acţiune, ci asceză şi experienţă spirituală. El a repus în prim-plan ceea ce conferă originalitatea profundă a mişcării sale, prin care aceasta e atât de preţioasă pentru o reflecţie asupra revoltei, restauraţia sacrului şi cucerirea unităţii. Cu cât a aprofundat această originalitate, cu atât s-a despărţit de tovarăşii săi politici şi, în acelaşi timp, de câteva din primele sale manifeste.

Într-adevăr, Andre Breton n-a revendicat în mod constant suprarealul, fuziunea visului şi a realităţii, sublimarea vechii contradicţii dintre ideal şi real. Soluţia suprarealistă e cunoscută: raţionalitatea concretă, hazardul obiectiv. Poezia este o cucerire, de altfel singura posibilă, a piscului suprem: „Un anume pisc al spiritului unde viaţa şi moartea, realul şi imaginarul, trecutul şi viitorul... încetează să mai fie percepute I drept contradictorii". Care e deci acest pisc suprem ce I trebuie să marcheze „eşecul colosal al sistemului hegelian?" I E căutarea culmii-prăpastie, familiară misticilor. Este I într-adevăr vorba despre un misticism fără Dumnezeu, care ostoieşte şi ilustrează setea de absolut a revoltatului. Inamicul esenţial al suprarealismului este raţionalismul. De altfel, gândirea lui Breton oferă curiosul spectacol al unei gândiri occidentale în care principiul analogiei e fără încetare favorizat, în detrimentul principiilor de identitate şi de contradicţie. Este vorba tocmai despre fondarea contradicţiilor în focul dorinţei şi al dragostei şi despre dărâmarea zidurilor morţii. Magia, civilizaţiile primitive sau naive, alchimia, retorica florilor de foc sau a nopţilor albe sunt tot atâtea minunate etape pe drumul unităţii şi al pietrei filosofale. Suprarealismul, dacă

n-a schimbat lumea, i-a oferit cel puţin câteva mituri stranii care în parte îl justifică pe Nietzsche, când acesta anunţă întoarcerea grecilor. Doar în parte, căci este vorba despre Grecia din umbră, cea a misterelor şi a zeilor negri. În cele din urmă, aşa cum experienţa lui Nietzsche e încununată prin acceptarea de la amiază, cea a suprarealismului culminează în exaltarea miezului nopţii, cultul încăpăţânat şi neliniştit al furtunii. După propriile-i vorbe, Breton a înţeles că, în ciuda a tot, viaţa era un dar. Dar adeziunea sa nu putea fi cea a luminii pline, de care avem noi nevoie: „E

prea mult nord în mine, a spus el, pentru a fi omul adeziunii depline”.

El a produs totuşi o diminuare, adesea împotriva voinţei lui, a părţii de negare şi a pus în lumină revendicarea pozitivă a revoltei. A ales rigoarea mai curând decât tăcerea şi a reţinut doar „somaţia morală”, după Bataille, primul suprarealism: „Să substituim o morală nouă moralei în vigoare, cauza tuturor relelor noastre”. Fără îndoială, el n-a reuşit, ca de altfel nimeni până astăzi, în această tentativă de a fonda o nouă morală Dar nu şi-a pierdut niciodată speranţa că ar putea-o face. În faţa ororii unei epoci în care omul pe care el îl voia magnific era degradat în numele unora din principiile pe care suprarealismul le adoptase, Breton s-a simţit constrâns să propună, în mod provizoriu, o revenire la morala tradiţională. Poate că aici există o oprire. Dar e oprirea nihilismului şi adevăratul progres al revoltei. În fond, în lipsa puterii de a se dărui moralei şi valorilor cărora le-a simţit cu claritate necesitatea, este evident că Breton a alesdragostea. În câinoşenia timpului său, şi asta nu putem uita, el e singurul care a vorbit profund despre iubire. Dragostea este morala în transă care i-a servit drept patrie acestui exilat. Desigur, aici încă lipseşte măsura. Nici politică, nici religie, suprarealismul nu poate fi decât o imposibilă înţelepciune. Dar este însăşi dovada faptului că nu există înţelepciune confortabilă: „Vrem şi vom avea Viaţa de Apoi”, a strigat admirabil Breton. Noaptea splendida în care se complace, în vreme ce raţiunea,

trecută la acţiune, îşi rostogoleşte armele asupra lumii, anunţă poate într-adevăr acele aurore care n-au luminat încă şi zorii lui René chiar, poetul renaşterii noastre.

NIHILISM ŞI ISTORIE

O sută cincizeci de ani de revoltă metafizică şi de nihilism au văzut apărând cu încăpăţânare, sub măşti diferite, aceeaşi faţă răvăşită a protestului uman. Toţi, ridicaţi împotriva condiţiei şi a Creatorului, au afirmat singurătatea creaturii, neantul oricărei morale. Dar, în acelaşi timp, toţi au căutat să construiască o împărăţie pur terestră în care va domni legea alegerii lor. Rivali ai Creatorului, au ajuns în mod logic să refacă pe cont propriu creaţia. Cei care, pentru lumea pe care tocmai o construiau, au refuzat orice altă lege decât a dorinţei şi a puterii, au alunecat spre sinucidere sau nebunie şi au cântat apocalipsul. Ceilalţi, care au vrut să-şi întemeieze legea prin propria lor putere, au ales parada vană, aparenţa sau banalitatea; sau chiar crima şi distrugerea. Dar Şade şi romanticii, Karamazov şi Nietzsche n-au pătruns pe tărâmul morţii decât pentru că şi-au dorit viaţa. Cu toate că, prin efectul invers, în acest univers dement răsună chemarea spre lege, ordine şi morală. Concluziile lor n-au fost nefaste sau libertine decât în clipa în care au aruncat povara revoltei, au izgonit tensiunea pe care o presupune ea şi au ales confortul tiraniei sau al slugărniciei.

Insurecţia umană, în formele ei elevate şi tragice, nu este şi nu poate fi decât un lung protest împotriva morţii, o acuzaţie turbată a acestei condiţii guvernate de pedeapsa generalizată cu moartea. În toate cazurile pe care le-am întâlnit, protestul se adresează, de fiecare dată, spre tot ceea ce, în creaţie, este disonanţă, opacitate, soluţie de continuitate. Deci, în esenţă, este vorba despre o interminabilă revendicare a unităţii. Refuzul morţii, dorinţa de durată şi de transparenţă sântresorturile tuturor acestor nebunii, sublime sau puerile. E asta doar refuzul laş şi personal de a muri? Nu, deoarece mulţi dintre aceşti rebeli au plătit ceea ce trebuia pentru a fi la înălţimea exigentei lor. Rezultatul nu pretinde viaţa, ci rosturile vieţii.

El refuză consecinţa pe care o implică moartea. Dacă nimic nu durează, nimic nu e justificat, ceea ce moare e lipsit de sens. A lupta împotriva morţii înseamnă a revendica sensul vieţii, a milita pentru lege şi pentru unitate.

Este semnificativ sub acest aspect protestul împotriva răului, care se află în chiar inima revoltei metafizice. Nu e vorba despre suferinţa copilului, care e revoltătoare prin ea însăşi, ci despre faptul că această suferinţă nu e justificată. La urma urmei, durerea, exilul, claustrarea sunt uneori acceptabile, când medicina sau bunul simţ ne conving în acest sens. În ochii revoltatului, ceea ce îi lipseşte durerii lumii, ca şi clipelor ei de fericire, este un principiu explicativ. Insurecţia împotriva răului rămâne, înainte de orice, o revendicare a unităţii. Lumii condamnaţilor la moarte, mortalei opacităţi a condiţiei sale, revoltatul le opune neobosit exigenţa sa de viaţă şi de transparenţă definitivă. El este, fără s-o ştie! în căutarea moralei şi a sacrului. Revolta este o asceză, se şi oarbă. Dacă revoltatul huleşte, o face în speranţa unui noii zeu. El se tulbură sub socul celei dintâi şi cefei mai profunde mişcări religioase; dar este vorba despre o mişcare religioasă decepţionată. Nu revolta în sine e nobilă, ci ceea ce cere ea, chiar dacă ceea ce obţine e încă ignobil.

Trebuie să ştim măcar să recunoaştem ceea ce obţine ignobil. De fiecare dată când zeifică refuzul total a ceea ce este nu-ul absolut, ucide. De fiecare dată când acceptă orbeşte ceea ce este, şi când strigă da-ul absolut ucide. Ura faţă de Creator se poate transforma în ură fată de creaţie sau îndrăgoste exclusivă şi provocatoare faţă de ceea ce este. Dar în ambele cazuri eşuează în crimă şi îşi pierde dreptul de a fi numită revoltă. Poţi fi nihilist în două feluri, şi de fiecare dată printr-un exces de absolut. În aparenţă, există revoltaţi care vor să moară şi alţii care vor să ucidă. Dar sunt aceiaşi, arşi de dorinţa vieţii adevărate, frustraţi de existenţă şi preferând prin urmare nedreptatea generalizată unei dreptăţi mutilate. La acest nivel de indignare, raţiunea devine furie. Dacă e adevărat că revolta instinctivă a inimii omeneşti merge puţin câte puţin, de-a lungul secolelor, spre cea mai deplină conştiinţa a sa, am văzut şi cum a crescut în îndrăzneală oarba

până în momentul dezlănţuit în care a decis să răspundă crimei universale prin asasinatul metafizic.

„Chiar dacă”, pe care l-am recunoscut ca fiind marca momentului capital al revoltei metafizice, se împlinea în orice caz în distrugerea absolută. Astăzi nu iradiază în lume nici revolta şi nici nobleţea ei, ci nihilismul. Iar noi trebuie să-i Klentificăm consecinţele, fără a-i pierde din vedere adevărul °riginar. Chiar dacă Dumnezeu ar fi existat, Ivan nu i s-ar fi redat în faţa nedreptăţii făcute omului. Dar o mai lungă rulegare a acestei nedreptăţi, o flacără mai amară, au transk

format pe „chiar dacă ai exista” în „nu meriţi să exişti”, apoi în „nu exişti”. Victimele au căutat forţa şi motivaţiile crimei ultime în nevinovăţia pe care şi-o revendicau. Nemaisperâna la nemurire, sigure de condamnare, au decis uciderea lui Dumnezeu. Dacă e greşit să afirmăm că în acea zi a început tragedia omului contemporan, nu e adevărat nici că ea s-a curmat aici. Dimpotrivă, acest atentat marchează punctul culminant al unei drame începute la sfârşitul lumii antice şi ale cărei ultime replici n-au fost încă rostite. Din acest moment, omul decide să se smulgă din graţie şi să trăiască prin propriile sale forţe. Progresul înregistrat de la Sade la zilele noastre constă inextinderea continuă a spaţiului îngrădit în care, urmărindu-şi propria-i lege, domnea omul fără Dumnezeu. Au fost fără încetare împinse graniţele câmpului fortificat împotriva divinităţii până la a transforma universul întreg într-o fortăreaţă împotriva zeului sfâşiat şi exilat. Omul, aflat la capătul revoltei sale, se fereca; marea sa libertate consta doar în a-şi construi închisoarea, de la castelul tragic al lui Şade până la lagărul de concentrare, în care îşi va ispăşi crimele. Dar încetul cu încetul starea de asediu se generalizează, revendicarea libertăţii tinde să se extindă la toţi. Acum trebuie construită singura împărăţie care se opune celei a graţiei, cea a dreptăţii, şi trebuie în sfârşit reunită comunitatea umană pe ruinele comunităţii divine. A-l ucide pe Dumnezeu şi a construi o Biserică este mişcarea constantă şi contradictorie a revoltei. Libertatea absolută devine, în sfârşit, I o

închisoare a datoriilor absolute, o asceză colectivă, o poveste care trebuie încheiată. Secolul al XIX-lea, care e al revoltei, eşuează astfel în secolul al XX-lea, secol ai dreptăţii şi al moralei, în care toţi se bat cu pumnii în piept Chamfort, moralist al revoltei, furnizase deja formula: „Înainte de a fi generos, trebuie să fii drept, aşa cum, înainte de a-ţi cumpăra dantele, îţi cumperi cămăşi”. Aşadar, vom renunţa la morala de lux pentru etica aspră a constructorilor.

Trebuie să abordăm acum acest efort spasmodic către I imperiul lumii şi către legea universală. Am ajuns la momentul în care revolta, respingând orice servitute, urmăreşte I s-a anexeze întreaga creaţie. După fiecare din aceste eşecuri I am văzut apărând soluţia politica şi acaparatoare. De acum, I dintre toate cuceririle, ea nu va mai menţine, odată cu nihi-l lismul moral, decât dorinţa de putere. În principiu, revoltatul I nu voia decât să-şi cucerească propria condiţie şi să o apere I în faţa lui Dumnezeu. Dar el pierde memoria originii sale şi, prin legea unui imperialism spiritual, iată-l în marş spre imperiul terestru, de-a lungul crimelor multiplicate la infinit. L-a izgonit pe Dumnezeu din cerul său, dar spiritul de revoltă, care pe atunci coincidea cu mişcarea revoluţionară, cu revendicarea iraţională a libertăţii, îşi va aroga paradoxal drept armă raţiunea, singura forţa de cucerire care i se pare pur omenească. Dumnezeu fiindmort, rămân oamenii, adică istoria, care trebuie înţeleasă şi cucerită. Nihilismul care, în sânul revoltei, inundă astfel forţa de creaţie, nu adaugă decât ce putem construi prin orice mijloc. Crimelor iraţionalului, omul, pe un teren pe care îl ştie de acum solitar, le va adăuga crimele raţiunii în marş spre împărăţia oamenilor. La eu mă revolt, deci noi existăm”, el adaugă, meditând la surprinzătoare proiecte şi chiar la moartea revoltei: „Şi suntem singuri”.

REVOLTA ISTORICĂ

Libertatea, „acest teribil cuvânt scris pe tancul furtunilor e un principiu al tuturor revoluţiilor. Fără ea, dreptatea le-ar părea rebelilor inimaginabilă. Totuşi, vine o vreme când dreptatea cere suspendarea libertăţii. Teroarea, mică sau mare, încununează atunci revoluţia. Orice revoltă e o nostalgie a nevinovăţiei şi o chemare către

flintă. Dar, într-o bună zi, nostalgia apucă armele şi îşi asumă culpabilitatea totală, adică uciderea şi violenţa. Astfel, revoltele sclavilor, revoluţiile regicide şi cele ale secolului al XX-lea au acceptat în mod conştient o din ce în ce mai mare vinovăţie, în măsura în care îşi propuneau să instaureze o libertate din ce în ce mai totală. Această contradicţie, devenită explozivă, îi împiedică pe revoluţionarii noştri să aibă aerul de fericire şi speranţă care izbucnea pe chipurile şi în discursul Constituantelor. E inevitabilă, caracterizează sau trădează valoarea revoltei? iată întrebarea pusă în legătură cu revoluţia, aşa cum se punea şi în cazul revoltei metafizice, într-adevăr, revoluţia nu e decât urmarea logică a revoltei metafizice şi vom urmări, în analiza mişcării revoluţionare, acelaşi efort disperat şi sângeros de a afirma omul în faţa a ceea ce îl neagă. Astfel, spiritul revoluţionar ia apărarea acelei părţi din om care nu vrea să se încline. Încearcă pur şi simplu să-i ofere domnia sa în timp. Refuzându-l pe Dumnezeu, alege istoria, printr-o logică în aparenţă inevitabilă.

În teorie, cuvântul revoluţie păstrează sensul pe care îl are în astronomie. Este o mişcare care închide bucla, care trece de la o guvernare la alta după o translaţie completă. O schimbare a regimului de proprietate fără o schimbare corespunzătoare a guvernării nu e o revoluţie, ci o reformă. Nu există revoluţie economică, fie mijloacele sale paşnice sau sângeroase, care să nu aibă în acelaşi timp şi o înfăţişare politică. Prin asta, revoluţia se distinge deja de mişcarea de

Philothte ONeddy.

 revoltă. Celebrele cuvinte: „Nu, sire, asta nu e d revoltă, e o revoluţie” pun accentul pe această diferenţă esenţială. Semnificaţia lor exactă: „E certitudinea unei noi guvernări”. La origine, mişcarea de revoltă trece de la un lucru la altul fără tranziţie. Ea nu e decât o mărturie fără coerentă. Dimpotrivă, revoluţia începe plecând de la o idee. Mai precis, ea constă în inserţia ideii în experienţa istorică, pe când revolta este doar mişcarea ce conduce de la experienţa individuală la idee. În vreme ce istoria, chiar şi colectivă, a unei mişcări de revoltă este totuşi cea a unui angajament fără acoperire în fapte, a unui protest obscur care nu angajează nici sisteme, nici raţiuni, o

revoluţie e o tentativă de a modela actul conform unei idei, de a modifica lumea într-un cadru teoretic. De aceea revolta ucide oameni, în timp ce revoluţia distruge, în acelaşi timp, oameni şi principii. Dar, din aceleaşi motive, se poate afirma că în istorie n-a existat încă o revoluţie. N-ar putea exista decât una, care ar fi revoluţia definitivă. Mişcarea ce pare să închidă bucla deschide deja una nouă în chiar clipa în care se constituie guvernul. Anarhiştii, în frunte cu Varlet, au sesizat exact că guvernul şi revoluţia sunt incompatibile în sens direct. „Contradicţia, spune Proudhon, constă în faptul că guvernarea nu poate fi I niciodată revoluţionară, şi asta din simplul motiv că e guver-I n-are”. Experienţa fiind făcută, să adăugăm la asta că guver-Inarea nu poate fi revoluţionară decât împotriva altor guvernări. În cea mai mare parte a timpului, guvernările revoluţionare sunt obligate să fie guvernări de război. Cu cât I revoluţia se extinde, cu atât miza războiului pe care ea îţi presupune este mai mare. Societatea rezultată după 1789 vrea să se bată pentru Europa. Cea născută în 1917 se bate pentru dominaţia universală. Revoluţia totală sfârşeşte astfel prin a revendica, vom vedea de ce, imperiul lumii.

În aşteptarea acestei desăvârşiri, dacă ea trebuie să se producă, istoria oamenilor, într-un sens, este suma revoltelor lor succesive. Altfel spus, mişcarea de translaţie care îşi găseşte o expresie limpede în spaţiu nu este în timp decât o aproximaţie. Ceea ce în secolul al XIX-lea era numit cu devotament emanciparea progresivă a speciei umane, din exterior apare ca o suită neîntreruptă de revolte care se depăşesc unele pe altele şi încearcă să-şi găsească forma în idee, dar care n-au ajuns încă la revoluţia definitivă, care ar stabiliza totul, în cer şi pe pământ. Mai curând decât la o

emancipare reală, examenul superficial ne-ar conduce la o agrmare a omului prin el însuşi, afirmare lărgită din ce în ce mai mult, dar niciodată desăvârşită. Într-adevăr, dacă o singură dată ar fi fost revoluţie, n-ar mai fi existat istoria. Ar fi existat o unitate fericită şi o moarte satisfăcută. De aceea, toţi revoluţionarii vizează în cele din urmă unitatea lumii şi acţionează ca şi cum ar crede în desăvârşirea

istoriei. Originalitatea revoluţiei secolului al XX-lea este că, pentru prima dată, ea pretinde în mod deschis să realizeze vechiul vis al lui Anacharsis Cloots, unitatea speciei umane şi, în acelaşi timp, încoronarea definitivă a istoriei. Aşa cum mişcarea de revoltă exploda în „totul sau nimic”, aşa cum revolta metafizică voia unitatea lumii, mişcarea revoluţionară a secolului al XX-lea, ajunsă la concluziile cele mai clare ale logicii sale, cere, cu arma în mână, totalitatea istorică.

Astfel, revolta este somată, sub ameninţarea de a fi zadarnică sau perimată, să devină revoluţionară. Pentru revoltat nu mai este vorba să se zeifice pe sine, ca Stirner, sau să se salveze singur, prin atitudine. El trebuie să zeifice specia, ca Nietzsche, şi să-şi asume idealul supraumanităţii, ca să asigure salvarea tuturor, conform năzuinţei lui Ivan Karamazov. Pentru prima dată intră în scenă posedaţii şi ilustrează astfel unul din secretele epocii: identitatea raţiunii şi a dorinţei de putere. Dumnezeu fiind mort, trebuie să schimbăm şi să organizăm lumea prin puterile omului. Forţa de imprecaţie nemaifiind suficientă singură, ne trebuie arme şi cucerirea totalităţii. Revoluţia, chiar, şi mai ales, aceea care se pretinde materialistă nu e decât o cruciadă metafizică lipsită de măsură. Dar înseamnă totalitatea unitate? E întrebarea la care trebuie să răspundă acest eseu. Este evident că scopul acestei analize nu e descrierea, de o sută de ori reîncepută, a fenomenului revoluţionar, nici recenzarea, o dată în plus, a cauzelor istorice sau economice ale marilor revoluţii, ci regăsirea, în câteva acte revoluţionare, a suitei logice a ilustrărilor şi temelor constante ale revoltei metafizice.

Cea mai mare parte a revoluţiilor îşi capătă forma şi originalitatea printr-o crimă. Toate, sau aproape toate, au fost omucide. Dar unele au practicat, pe deasupra, regicidul şi deicidul. Aşa cum istoria revoltei metafizice începe cu Sade, subiectul nostru real începe doar cu regicizii, contemporanii i» care atacă încarnarea divină fără să îndrăznească încă să

 ucidă principiul etern. Dar, mai înainte, istoria oamenilor ne arată şi echivalentul primei mişcări de revoltă, cea a sclavului.

Acolo unde sclavul se revoltă împotriva stăpânului există un om ridicat împotriva altuia, pe pământul nemilos, departe de cerul principiilor. Rezultatul e doar uciderea unui om. Răzmeriţele, jacqueriile, războaiele calicilor, revoltele ţăranilor scot în faţă un principiu de echivalenţă, viaţă pentru viaţă, pe care, în ciuda tuturor îndrăznelilor şi a tuturor mistificărilor, îl vom regăsi întotdeauna în formele cele mai pure ale spiritului revoluţionar, ca terorismul rus de la 1905, de exemplu.

În această privinţă, revolta lui Spartacus, la sfârşitul lumii antice, cu câteva zeci de ani înaintea erei creştine, este exemplară. Vom nota pentru început că este vorba despre o revoltă a gladiatorilor, adică a sclavilor destinaţi luptelor de la om la om şi condamnaţi, spre delectarea stăpânilor, să ucidă sau să fie ucişi. Începută cu şaptezeci de oameni, această revoltă se termină cu o armată de şaptezeci de mii de insurgenţi care zdrobesc cele mai bune legiuni romane şi urcă de-a lungul Italiei ca să atace însăşi Cetatea Eternă. Totuşi, aşa cum remarcă André Prudhommeaux această revoltă nu aduce în societatea romană niciun principiu nou. Proclamaţia lansată de Spartacus se mărgineşte să le promită sclavilor „drepturi egale". Această trecere de la fapt la drept, pe care am analizat-o în prima mişcare a revoltei, este într-adevăr singura achiziţie logică pe care o putem descoperi la acest nivel al revoltei. Nesupusul respinge sclavia şi se afirmă ca egal al stăpânului. El vrea să fie stăpân la rândul său.

Revolta lui Spartacus ilustrează în mod constant acest principiu revendicativ. Armata robilor îi eliberează pe sclavi şi le înrobeşte imediat foştii stăpâni. Conform unei legende, îndoielnică, e adevărat, au fost chiar şi lupte de gladiatori între mai multe sute de cetăţeni romani, iar în tribune au luat loc sclavii, delirând de bucurie şi de excitare. Dar a ucide oameni nu conduce decât la noi crime. Pentru a face un principiu să triumfe trebuie să dobori un alt principiu. Cetatea soarelui pe care o visa Spartacus nu s-ar fi putut înălţa decât

pe ruinele Romei eterne, ale zeilor şi instituţiilor ei. Într-adevăr, armata lui Spartacus se îndreaptă, ca să-l încoroneze, spre Roma,

înspăimântată că îşi va ispăşi crimele. Totuşi, în acest moment decisiv, la vederea zidurilor sfinte, armata se blochează şi dă înapoi, ca şi cum s-ar retrage dinaintea principiilor, instituţiilor şi cetăţii zeilor. Dacă aceasta ar fi distrusă, ce i s-ar pune în loc, în afara dorinţei sălbatice de dreptate, a iubirii rănite şi înfuriate, care până – acum i-au ţinut în picioare pe aceşti nenorociţi 71 În orice caz, armata se retrage fără a fi luptat şi decide apoi, printr-o mişcare ciudată, să revină la locul de origine al răzmeriţei sclavilor, să refacă în sens invers lungul drum al victoriilor sale şi să se întoarcă în Sicilia. Ca şi cum aceşti dezmoşteniţi, de acum singuri şi dezarmaţi în faţa cerului pe care voiau să-l asalteze, s-ar întoarce spre locurile cele mai pure şi mai calde ale poveştii lor, spre ţinutul primelor strigăte, unde moartea e uşoară şi dulce.

Astfel încep înfrângerea şi martiriul. Înaintea ultimei bătălii, Spartacus comandă răstignirea pe cu e a unui cetăţean roman pentru a-şi lămuri oamenii asupra sorţii care îi aşteaptă. În timpul luptei, printr-o mişcare turbată în care nu ne putem împiedica să vedem un simbol, el însuşi încearcă fără încetare să ajungă la Crassus, care comanda legiunile romane. El vrea să piară, dar în lupta de la om la om cu acela care simbolizează, în acest moment, toţi stăpânii romani; vrea să moară, dar în condiţiile celei mai înalte egalităţi. Nu va ajunge la Crassus: principiile se luptă de la distanţă şi generalul roman se ţine la adăpost. Spartacus va muri, aşa cum a vrut, dar sub loviturile mercenarilor, sclavi ca şi el, şi care-şi ucid propria libertate odată cu a lui. Pentru unicul cetăţean crucificat, Crassus va tortura mii de sclavi. Cele şase mii de cruci, care, după atâtea revolte drepte, vor jalona drumul dintre Capua şi Roma, vor demonstra gloatei de sclavi că în lume nu existăechivalenţă pentru putere şi că stăpânii calculează cu dobândă preţul propriului lor sânge.

Crucea e şi supliciul lui Hristos. Ne putem imagina că acesta din urmă nualege, câţiva ani mai târziu, pedeapsa sclavului l *Tragedia lui Spartacus*, Cahiers Spartacus.

fa realitate, revolta lui Spartacus reia programul revoltelor sclavilor care „au precedat. Dar acest program se rezumă la împărţirea pǎrutnturilor şi la ™olirea sclaviei. El nu se atinge în mod direct de zeii

cetăţii.

306 *Albert Camus* decât ca să reducă această groaznică distanţă care de acum separă creatura umilită de chipul nemilos al stăpânului. J stăruie, îndură la rândul său cea mai extremă nedreptate pentru ca revolta să nu taie lumea în două, pentru ca durerea să atingă şi cerul, şi o smulge blestemului oamenilor. Cine se va mira că spiritul revoluţionar, vrând să afirme separarea cerului şi pământului, a început prin a descărna divinitatea, negându-i reprezentanţii tereştri? în 1793, într-un fel, se sfârşesc vremurile revoltei şi încep vremurile revoluţionare, pe un eşafod.

l'Acest eseu neocupându-se de spiritul revoltat în interiorul creştinismului, Reforma nu-şi găseşte aici locul, ca şi numeroasele revolte împotriva autorităţii ecleziastice care au precedat-o. Dar putem, cel puţin, afirma că Reforma pregăteşte un iacobinism religios şi că, într-un sens, ea începe ceea ce anu 1789 va desăvârşi.

REGICIZII

Au fost ucişi regi cu mult înainte de 21 ianuarie 1793 şi înainte de regicidele secolului al XIX-lea. Dar Ravaillac, Demiens şi emulii lor voiau să lovească în persoana regelui şi nu în principiu. Doreau un alt rege sau nimic. Nu-şi imaginau că tronul ar putea rămâne gol pentru totdeauna. 1789 este punctul de plecare al timpurilor moderne, pentru că oamenii acestei epoci au vrut, între altele, să răstoarne principiul de drept divin şi să impună forţa de negare şi de revoltă care se constituise în luptele intelectuale ale ultimelor secole. Astfel, ei au adăugat tiraniddului tradiţional un deidd motivat. Gândirea numită libertină, cea a filosofilor şi a juriştilor, a servit drept pârghie pentru această revoluţie. Pentru ca această acţiune să devină posibilă şi să se simtă legitimă, a fost mai întâi nevoie ca Biserica, a cărei responsabilitate este infinită, să treacă de partea stăpânilor printr-o mişcare ce se declanşează odată cu Inchiziţia şi se perpetuează prin complilitate cu puterile temporale, asumându-şi astfel misiunea de a răspândi durerea.

Michelet nu se înşală când nu vrea să vadă decât două mari personaje în epopeea revoluţionară: creştinismul şi Revoluţia,

într-adevăr, pentru el 1789 se explică prin lupta dintre graţie şi dreptate. Deşi Michelet, la fel cu secolul său lipsit de sobrietate, avea o predilecţie pentru marile entităţi, el a sesizat aici una din cauzele profunde ale crizei revoluţionare.

Monarhia vechiului regim, dacă nu era, fireşte, întotdeauna arbitrară prin guvernare, era în mod indiscutabil prin principiu. Era un drept divin, adică inatacabilă în privinţa legitimităţii. Totuşi, această legitimitate a fost adesea contestată, în special de parlamente. Dar cei care o exercitau o considerau şi o prezentau drept o axiomă. Se ştie, Ludovic

1 Dar regii au colaborat la asta, impunând, puţin câte puţin, puterea politică Puterii religioase şi minindu-şi astfel chiar principiul propriei legitimităţi.

308 *Albert Camus* al XIV-lea era ferm în susţinerea acestui principiu1. Bossuet le venea în ajutor atunci când li se adresa regilor: „Sunteţi nişte zei”. Regele, sub unul din aspectele sale, este însărcinat de misiunea divină cu afacerile temporale, deci cu dreptatea. Ca şi Dumnezeu însuşi, el este reversul ultim al celor care îndură mizeria şi nedreptatea. În principiu, poporul poate face apel la rege împotriva celor care îl oprimă. „Dacă ar şti regele, dar a şti ţarul...”, acesta este într-adevăr sentimentul, adesea exprimat în perioadele de mizerie, de popoarele francez şi rus. E adevărat că în Franţa, cel puţin, monarhia, atunci când ştia, a încercat de multe ori să apere comunităţile populare împotriva presiunii aristocraţilor şi burghezilor. Dar era aceasta dreptate? Nu din punct de vedere absolut, care e acela al scriitorilor epocii. Dacă se putea adresa un recurs regelui, nu era posibil să se facă recurs împotriva lui, în calitate de principiu. El îşi distribuie ajutorul şi sprijinul dacă vrea, când vrea. Bunul plac este unul din atributele graţiei. Monarhia, sub forma sa teocratică, este o guvernare care vrea să aşeze deasupra dreptăţii graţia, lăsându-i întotdeauna ultimul cuvânt. Dimpotrivă, crezul vicarului savoiard nu are altă originalitate decât supunerea lui Dumnezeu dreptăţii şi deschiderea în acest fel, cu sobrietatea puţin naivă a epbcii, a istoriei contemporane.

Într-adevăr, din acest moment în care gândirea libertină îl pune

în discuţie pe Dumnezeu, ea aduce în prim-plan problema dreptăţii. De acum, dreptatea se confundă pur şi simplu cu egalitatea. Dumnezeu se clatină, iar dreptatea, pentru a se afirma în egalitate, trebuie să-i aplice ultima lovitură, atacându-i în mod direct reprezentantul pe pământ. A opune dreptului divin dreptul natural şi a-l obliga să se împletească, între 1789 şi 1792, cu acesta, înseamnă deja a-l distruge. În ultimă instanţă, graţia n-ar şti să se împletească. Ea poate ceda asupra câtorva puncte, niciodată însă asupra ultimului. Dar asta nu e suficient. Conform lui Michelet, în închisoare, Ludovic al XVI-lea încă voia să fie rege. Undeva, în Franţa noilor principii, principiul învins se perpetua aşadar între pereţii unei închisori, dar prin forţa existenţei şi a credinţei. Dreptatea are doar atât în comun cu graţia: vrea

şi ge totală şi să domnească în mod absolut. În clipa în care intră în conflict, între ele se declanşează o luptă pe viaţă şi le moarte. „Nu vrem, spune Dantbn, să-l condamnăm pe regele lipsit de bune maniere de jurist, vrem să-l ucidem”. Ur-adevăr, dacă îl negi pe Dumnezeu, trebuie să-l ucizi pe *rege*. În aparentă, Saint-Just e cel care l-a trimis la moarte pe Ludovic al XVI-lea, dar când exclamă: „A determina principiul în virtutea căruia, poate, acuzatul va muri, înseamnă să determini principiul conform căruia trăieşte societatea care îl judecă, el demonstrează că filosofii sunt cei care vor să-l ucidă pe lege: regele trebuie să moară în numele contractului social. Dar asta se cuvine lămurit.

NOUA EVANGHELIE

Contractul social este în primul rând o cercetate asupra legitimităţii puterii. Dar, carte de drept, nu de fapt, el nu e nicio clipă o culegere de observaţii sociologice. Cercetareai Carol I ţinea atât de mult la dreptul divin, încât nu considera necesar drept şi loial faţă de cei care îl negau.

să fie alte principii. *Contractul social* e şi un catehism de la care preia tonul şi limbajul dogmatic. *Aşa*. cum 1789 desăvârşeşte cuceririle revoluţiilor engleză şi americană, Rousseau împinge la limitele sale logice teoria contractului, pe care o întâlnim la Hobbes. *Contractul*

social conferă q largă extensie şi o expunere dogmatică noii religii, al cărei Dumnezeu e raţiunea, confundată cu natura, şi al cărei reprezentant pe pământ, în locul regelui, e poporul, considerat conform voinţei sale generale.

Atacul împotriva ordinii tradiţionale este atât de evident, încât, încă de la primul capitol, Rousseau se încăpăţânează să demonstreze anterioritatea pactului cetăţenilor, care întemeiază poporul, fată de pactul dintre popor şi rege, care fondează regalitatea. Până la el, Dumnezeu însemna regii, care, la rândul lor, însemnau popoarele. Începând cu *Contractul*

1 Bineînţeles, Rousseau nu şi-ar fi dorit-o. La începutul acestei analize „ebuia să aşezăm, pentru a-i fixa limitele, ceea ce Rousseau a declarat ferm: «Nimic în această lume nu merită cumpărat cu preţul sângelui omenesc”. Conform *Discursului asupra inegalităţii*: „Să începem aşadar prin a Sparta faptele, căci ele nu ating în niciun fel problema”.

310 *Albert Camus social*, popoarele se reprezintă pe ele însele, înainte de a g reprezentate de regi. Cât despre Dumnezeu, în mod provizo. râu, el nu mai intră în discuţie. În ordinea politică avem aici echivalentul revoluţiei lui Newton. Aşadar, puterea nu-şi mai are izvorul în arbitrar, ci în consimţamântul general. Altfel spus, el nu mai e ceea ce e, ci ceea ce ar trebui să fie. Din fericire, după Rousseau, ceea ce este nu se poate separa de ceea ce trebuie să fie. Poporul este suveran „dar prin aceea că este întotdeauna ceea ce trebuie să fie”. În faţa acestei declaraţii de principiu se poate afirma că raţiunea, invocată în mod obstinam în acea perioadă, nu e tocmai bine tratată, Este evident că prin *Contractul social* asistăm la naşterea unei mistici, voinţa generală fiind postulată ca Dumnezeu însuşi, „Fiecare dintre noi, spune Rousseau, îşi pune în comun fiinţa şi întreaga putere sub conducerea supremă a voinţei generale şi primeşte fiecare membru al corpului ca parte indivizibilă a întregului”.

Această persoană politică, numită suveran, e de asemenea definită ca persoană divină. De altfel, ea a primit toate atributele acesteia. Într-adevăr, ea e infailibilă, suveranul nepermiţându-şi

abuzuri. „Sub legea raţiunii nimic nu se face fără o cauză”. Ea e cu desăvârşire liberă dacă e adevărat că libertatea absolută este libertatea faţă de sine. Astfel, Rousseau declară că e împotriva naturii corpului politic ca suveranul să-i impună o lege pe care el să n-o poată încălca. De asemenea, ea e inalienabilă, indivizibilă, şi, pentru a încheia, urmăreşte chiar să rezolve marea problemă teologică, contradicţia dintre atotputernicia şi nevinovăţia divină, într-adevăr, voinţa generală constrânge; puterea ei e fără limite. Dar pedeapsa pe care i-o va impune celui care refuză s-o asculte nu e nimic altceva decât o manieră de a-l „obliga să fie liber”. Zeificarea se desăvârşeşte atunci când Rousseau, detaşând suveranul de înseşi originile sale, ajunge să disting voinţa generală de voinţa tuturor. Asta se poate deduce în mod logic din premisele lui Rousseau. Dacă omul e bun priii natura sa, dacă în el natura se identifică cu raţiunea, atunci el va exprima măreţia raţiunii ca singura condiţie de a se exprima în mod liber şi natural. Deci el nu mai poate reveni asupra deciziei sale, care planează de acum asupră-i. Voinţa generală este în primul rând expresia raţiunii universale, care e categorică. Noul Dumnezeu s-a născut.

Orice ideologie se constituie împotriva naturii.

Iată pentru ce cuvintele pe care le regăsim cel mai adesea în *Contractul social* sunt cuvintele „absolut”, „sacru”, „inviolabil” Corpul politic astfel definit, a cărui lege este poruncă sacră, nu e decât un produs pentru înlocuirea corpului mistic al creştinătăţii temporale. De altfel, *Contractul social* se desăvârşeşte prin descrierea unei religii civile şi face din Rousseau un precursor al societăţilor contemporane care nu exclud doar opoziţia, ci şi neutralitatea. Într-adevăr, cel dintâi în timpurile moderne, Rousseau instituie profesiunea de credinţă civilă. El justifică cel dintâi pedeapsa cu moartea într-o societate civilă şi supunerea absolută a subiectului faţă de dorinţa suveranului. „Consimţim, dacă trebuie, să murim, pentru a nu fi victima unui asasin”. Justificare ciudată, dar care stabileşte cu fermitate că trebuie să ştim să murim dacă suveranul ne-o porunceşte şi că, dacă trebuie, suntem obligaţi să-i dăm dreptate, în pofida noastră. Această noţiune mistică

justifică tăcerea lui Saint-Just, de la arestare până la eşafod. Ea va explica, dezvoltată în mod convenabil, la fel de bine şi acuzaţii entuziaşti ai proceselor staliniste.

Ne aflăm în zorii unei religii cu martirii, asceţii şi sfinţii săi. Pentru a judeca exact influenţa suferită de această Evanghelie, trebuie să ne facem o idee asupra tonului inspirat al proclamaţiilor de la 1789. În faţa osemintelor scoase la lumină la Bastilia, Fouchet exclamă: „Ziua revoluţiei a sosit... Oasele s-au ridicat prin vocea libertăţii franceze, ele depun mărturie împotriva veacurilor de împilare şi de crimă, profeţesc renaşterea naturii umane şi a vieţii naţiunilor”. Apoi vesteşte: „Am atins miezul timpului. Tiranii sunt copţi”. Este momentul credinţei fermecate şi generoase, cel în care un popor admirabil răstoarnă, la Versailles, eşafodul şi roata de tortură. Eşafoadele apar drept altare ale religiei şi nedreptăţii. Noua credinţă nu le poate tolera. Dar vine un moment când credinţa, dacă devine dogmatică, îşi ridică propriile sale altare şi pretinde adorarea necondiţionată. Astfel reapar eşafoadele şi, în ciuda altarelor, libertatea, rugăciunile şi sărbătorile Raţiunii, slujbele noii credinţe vor trebui celebrate în sânge. În orice caz, pentru ca 1789 să marj Aceeaşi idilă în Rusia, la 1905, când sovietul din Sankt Petersburg defica A cu pancarte, cerând abolirea pedepsei cu moartea, şi în 1917.

312 *Albert Camus* cheze începutul domniei „umanităţii sfinte” 1 şi a „Domnului nostru, specia umană” trebuie ca mai întâi să dispară suveranul învins. Uciderea regelui-preot va consacra noul ev, care încă durează.

EXECUŢIA REGELUI

Saint-Just a introdus în istorie ideile lui Rousseau. La procesul regelui, esenţa demonstraţiei sale constă în afirmaţia că regele nu e inviolabil şi că el trebuie judecat de Adunare, nu de un tribunal. Cât despre argumente, i le datorează lui Rousseau. Un tribunal nu poate fi judecător între rege şi suveran. Voinţa generală nu poate fi citată în faţa unor judecători obişnuiţi. Ea e deasupra tuturor lucrurilor. Prin urmare, sunt proclamate inviolabilitatea şi transcendenţa acestei voinţe. Se ştie că, dimpotrivă, marea temă a procesului era

inviolabilitatea persoanei regale. Lupta dintre graţie şi dreptate îşi găseşte cea mai provocatoare ilustrare în 1793, când se opun până la moarte două concepţii asupra transcendenţei, în rest, Saint-Just întrezăreşte perfect măreţia mizei: „Spiritul în care îl vom judeca pe rege va fi acelaşi în care vom întemeia Republica”.

Astfel, faimosul discurs al lui Saint-Just are toate aparenţele unui studiu teologic. „Ludovic, străin printre noi”, iată teza adolescentului acuzator. Dacă un contract natural sau civil ar putea încă lega pe rege de poporul său, acela ar fi obligaţia mutuală; voinţa generală nu s-ar putea erija în judecător absolut, pentru a pronunţa judecata absolută. Trebuie deci demonstrat că niciun raport nu-l leagă pe rege de popor. Pentru a dovedi că poporul este în el însuşi adevărul etern, trebuie demonstrat că regalitatea este în ea însăşi crima eternă. Saint-Just afirmă deci drept axiomă că orice rege e rebel sau uzurpator. E rebel împotriva poporului căruia îi uzurpă suveranitatea absolută. Monarhia nu e doar un rege, „Ea e crima”. Nu doar o crimă, spune Saint-Just, adică profanarea absolută. Acesta este sensul precis şi, în acelaşi timp.

1 Vergniaud.

2 Anacharsis Cloots.

extrem al expresiei lui Saint-Just, căreia i s-a extins prea mult semnificaţia[1]. „Nimeni nu poate guverna în mod inocent”. Orice rege este vinovat şi, datorită faptului că un om je vrea rege, el e sortit morţii. Saint-Just afirmă exact acelaşi lucru când demonstrează în continuare că suveranitatea poporului e „lucru sfânt”. Între ei, cetăţenii sunt inviolabili şi sacri şi nu pot fi constrânşi decât prin lege, expresia voinţei lor comune. Dar Ludovic nu beneficiază de această inviolabilitate particulară şi de ajutorul legii, căci el e plasat în afara contractului. El nu e în niciun caz parte a voinţei generale, fiind, dimpotrivă, prin chiar existenţa sa, hulitor al acestei voinţe atotputernice. El nu e „cetăţean”, singura manieră de a participa la tânăra divinitate. „Ce e un rege faţă de un francez?” El trebuie deci judecat şi doar atât.

Dar cine va interpreta această voinţă şi va pronunţa judecata? Adunarea, care, prin originile sale, deţine o delegaţie a acestei voinţe şi care face parte, conciliu inspirat, din noua divinitate. Va fi apoi ratificată judecata de către popor? Se ştie că efortul monarhiştilor în Adunare s-a concentrat, în cele din urmă, asupra acestui punct. Astfel, viaţa regelui putea fi sustrasă logicii juriştilor burghezi pentru a fi cel puţin încredinţată patimilor spontane şi compasiunii poporului. Dar şi aici Saint-Just îşi împinge logica până la capăt şi se slujeşte de opoziţia inventată de Rousseau între voinţa generală şi voinţa tuturor. Atunci când toţi ar ierta, voinţa generală n-o poate face. Nici chiar poporul nu poate şterge crima tiraniei. Victima pe tărâmul dreptului nu-şi poate retrage plângerea? Nu ne aflăm pe tărâmul dreptului, ci pe al teologiei. Crima regelui este în acelaşi timp un păcat împotriva ordinii supreme. O crimă *st* comite, apoi se iartă, se pedepseşte sau se uită. Dar crima regalităţii este permanentă, e legată de persoana regelui, de existenţa sa. Însuşi Hristos, dacă-i poate ierta pe păcătoşi, nu poate absolvi falşii zei. Ei trebuie să dispară sau să învingă. Poporul, dacă azi iartă, va regăsi mâine crima intactă, chiar în cazul în care criminalul doarme ta pacea puşcăriei. Există deci o singură ieşire: „Să răzbunăm moartea poporului prin moartea regelui”.

1 Sau, cel puţin, căreia i s-a anticipat semnificaţia. Când Saint-Just pronunţă această expresie, încă nu ştie că vorbeşte pentru el însuşi.

Discursul lui Sain-Just nu urmăreşte decât să închidă, una câte una, toate ieşirile regelui, cu excepţia aceleia care conduce spre eşafod. Într-adevăr, dacă premisele *Contractului social* sunt acceptate, acest exemplu este în mod logic inevitabil. După el, în sfârşit „regii vor fugi în deşert şi natura îşi va relua drepturile”. Convenţia şi-a votat cu bună ştiinţă o rezervă şi a afirmat că nu e o prejudecată dacă îl judecă pe Ludovic al XVI-lea sau dacă pronunţă o măsură de siguranţă. Astfel, ea se deroba de propriile sale principii şi încerca să-şi camufleze, printr-o ipocrizie şocantă, adevărata întreprindere, care era fondarea noului

absolutism. Jean Roux, cel puţin, era în spiritul momentului numindu-l pe regele Ludovic ultimul şi statornicind astfel că adevărata revoluţie, deja realizată la nivel economic, se desăvârşea la cel filosofic şi era un amurg al zeilor. Teocraţiei i-a fost atacat, în 1789, principiul şi ucisă, în 1793, încarnarea. Brissot are dreptate să afirme: „Momentul cel mai ferm al revoluţiei noastre este filosofia" 1.

La 21 ianuarie, odată cu uciderea regelui-preot, se încheie ceea ce în mod semnificativ s-a numit pătimirea lui Ludovic al XVI-lea. Desigur, e un scandal dezgustător să fie prezentată drept un mare moment al istoriei noastre asasinarea unui om slab şi de treabă. Dacă asta ar fi trebuit, acest eşafod nu marchează o culme. Rămâne măcar faptul că, prin aşteptările şi consecinţele sale, judecarea regelui este osuarul istoriei noastre contemporane. Ea simbolizează desacralizarea acestei istorii şi dezîncarnarea zeului creştin. Până acum, Dumnezeu se amesteca în istorie prin regi. Dar i-a fost ucis reprezentantul istoric, regele nu mai există. Nu mai există deci decât o aparenţă de Dumnezeu expulzat în cerul principiilor.

Revoluţionarii se pot revendica de la Evanghelie. De fapt, ei au aplicat creştinismului o lovitură cumplită, din care acesta nu şi-a revenit încă. Se pare, într-adevăr, că executarea regelui, urmată, se ştie, de scene convulsive de sinucidere sau de nebunie, s-a derulat în întregime în deplin cunoştinţă de cauză asupra a ceea ce se săvârşise. Ludovic

1 Vandeea, război religios, îi dă încă o dată dreptate.

2 Acesta va fi zeul lui Kant, Jacobi şi Fichte.

al XVI-lea pare a se fi îndoit uneori de dreptul său divin, deşi a refuzat sistematic toate proiectele de lege care se atingeau de credinţa sa. Dar din clipa în care îşi bănuieşte sau îşi cunoaşte soarta, pare să se identifice, limbajul său o demonstrează, cu misiunea-i divină până într-atât, încât se poate afirma că atentatul împotriva persoanei sale vizează regele-Hrist, încarnarea divină şi nu carnea înfricoşată a omului. În Templu, cartea sa de căpătâi este „Imitaţia". Tandreţea, desăvârşirea pe care acest om, de o sensibilitate totuşi mijlocie, o conferă ultimelor sale clipe, remarcile sale indiferente asupra a tot ce

aparţine lumii exterioare şi, în sfârşit, scurtul său leşin în faţa eşafodului solitar, în faţa acelui răpăit care îi acoperea vocea, atât de departe de poporul de care spera să se facă auzit, toate astea ne lasă să ne imaginăm că acela care moare nu e Capet, ci Ludovic cel de drept divin şi, odată cu el, într-un anume fel, creştinătatea temporală. Pentru a afirma mai bine încă o dată această legătură sacră, duhovnicul său îl sprijină când leşină, amintindu-i „asemănarea" sa cu zeul durerii. Şi Ludovic al XVI-lea se regăseşte, reluând limbajul acestui zeu: „Voi bea, spune el, potirul până la fund". Apoi se lasă, tremurând, în voia labelor călăului.

RELIGIA VIRTUŢII

Dar religia care-l execută astfel pe vechiul suveran trebuie să construiască acum puterea celui nou; ea închide biserica, fapt ce o obligă să încerce construirea unui templu. Sângele zeilor, care îl stropeşte pentru o clipă pe preotul lui Ludovic al XVI-lea, anunţă un nou botez. Joseph de Maistre califică revoluţia drept satanică. Se ştie pentru ce şi în ce sens. Totuşi, Michelet era mai aproape de adevăr, numind-o un purgatoriu. O epocă se năpusteşte orbeşte în acest tunel ca să descopere o nouă lumină, o nouă fericire şi chipul adevăratului zeu. Dar care va fi acest nou zeu? Să-I întrebăm pe Saint-Just.

1789 nu afirmă încă divinitatea omului, ci pe aceea a Poporului, în măsura în care voinţa sa coincide cu aceea a taturii şi a raţiunii. Dacă voinţa raţiunii se exprimă în mod be ea nu poate fi decât expresia universală a raţiunii. Dacă

 poporul e liber, el e infailibil. O dată regele mort, lanţurile vechiului despotism desfăcute, poporul va exprima deci ceea ce, întotdeauna şi pretutindeni, a fost, este şi va fi adevărat. El e oracolul pe care trebuie să-l consultăm pentru a şti ce cere ordinea eternă a lumii. *Voxpopuli*, *vox naturae*. Principii eterne ne comandă conduita: Adevărul, Dreptatea şi, în sfârşit, Raţiunea. Aici e noul zeu. Fiinţa supremă pe care cohorte de tinere fete tocmai o adoră, sărbătorind Raţiunea, nu e decât fostul zeu, descărnat, cu toate legăturile cu pământul tăiate brusc şi trimis, ca un balon, în cerul golit de marile principii. Privat de reprezentanţii, de mijlocitorii săi, zeul

filosofilor şi al avocaţilor nu are decât valoarea unei demonstraţii. Într-adevăr, e cumplit de slab şi îl înţelegem pe Rousseau, care propovăduia toleranţa, cânderedea totuşi că ateii ar trebui condamnaţi la moarte. Pentru a adora multă vreme o teoremă, nu e suficientă credinţa, mai trebuie şi o poliţie. Dar asta nu trebuia să se întâmple decât mai târziu. În 1793, noua credinţă este intactă şi, dacă e să-l credem pe Saint-Just, ea va fi de ajuns pentru a guverna conform raţiunii. După el, arta guvernării n-a produs decât monştri, pentru că, până la el, nimeni n-a vrut să guverneze conform naturii. Vremea monştrilor s-a terminat cu aceea a violenţei. „Inima omenească merge de la natură la violenţă, de la violenţă la moarte”. Morala nu e deci decât o natură în sfârşit îmbrăţişată după secole de alienare. Doar să i se dea omului legi „conform naturii şi sufletului său” şi el va înceta să fie nefericit şi corupt. Sufragiul universal, fundament al noilor legi, trebuie să conducă în mod inevitabil la o morală universală. „Scopul nostru este de a crea o ordine a lucrurilor, aşa încât să se stabilească o înclinaţie universală spre bine”.

Religia raţiunii stabileşte în mod pe deplin natural republica legilor. Voinţa generală se exprimă prin legi codificate de reprezentanţii săi. „Poporul face revoluţia, legislatorul face republica”. Instituţiile „nemuritoare, impasibile şi la adăpost de cutezanţa oamenilor” vor guverna, la rândul lor, viaţa tuturor într-un acord universal şi fără contradicţii posibile, pentru că toţi, ascultând legile, nu ascultă decât de ei înşişi. „În afara legilor, spune Saint-Just, totul e steril și mort”. Aceasta e republica romană, riguroasă şi legalistă. Este cunoscută pasiunea lui Saint-Just şi a contemporanilor

jjj pentru antichitatea romană. Tânărul decadent care, la Reinis, îşi petrecea ceasurile cu perdelele trase, într-o cameră cu tapiseria neagră, ornată cu stropi albi, visa la republica spartană. Autorul *Organtuhii*, poem lung şi licenţios, resimţea cu atât mai mult nevoia sobrietăţii şi a virtuţii. În instituţiile jale, Saint-Just refuza carnea pentru copiii până la vârsta de șaisprezece ani şi visa la o naţiune vegetariană şi revoluţionară. „După romani lumea s-a golit”, exclamă el.

Dar vremurile eroice se anunţau, Caton, Brutus, Scaevola redeveneau posibili. Retorica moraliştilor latini reînflorea. „Viciu, virtute, corupţie", aceşti termeni revin constant în retorica timpului şi mai ales în discursurile lui Saint-Just, pe care le împovărează fără încetare. Motivul e simplu. Acest frumos edificiu, Montesquieu observase deja, nu se putea dispensa de virtute. Revoluţia franceză, pretinzând că înalţă istoria pe un principiu de absolută puritate, deschide vremurile moderne în acelaşi timp cu era moralei formale.

Ce e de fapt virtutea? De acum, pentru filosoful burghez, e conformarea la natură şi, în politică, conformarea la legea care exprimă voinţa generală. „Morala, spune Saint-Just, e mai puternică decât tiranii". Într-adevăr, ea îl va ucide pe Ludovic al XVI-lea. Orice încălcare a legii nu provine deci dintr-o imperfecţiune, imposibilă, a acestei legi, ci dintr-o lipsă a virtuţii cetăţeanului refractar. De aceea, republica nu înseamnă doar un senat, aşa cum afirmă cu tărie Saint-Just, ea înseamnă virtute. Fiecare corupţie morală este în acelaşi timp corupţie politică şi invers. Astfel se instalează un principiu de represiune infinită, decurgând din doctrina însăşi. Fără îndoială, Saint-Just era sincer în dorinţa sa de idilă universală. El a visat cu adevărat o republică de asceţi, o omenire reconciliantă şi abandonată jocurilor caste ale inocenţei primare, sub supravegherea acestor bătrâni înţelepţi pe care el îi decora cu anticipaţie cu o eşarfă tricoloră şi un panaş alb. Se mai ştie şi că, încă de la începutul revoluţiei, Saint-Just se pronunţa, în acelaşi timp cu Robespierre, împotriva pedepsei cu moartea. El cerea doar 08 ucigaşii să fie înveşmântaţi în negru pe toată durata vieţii

Dar natura, aşa cum o întâlnim la Bernardin de Saint-Pierre, se conforează ea însăşi unei virtuţi prestabilite. Natura e tot un principiu abstract.

318 *Albert Camus* lor. El dorea o justiţie care să încerce „nu să-l găsească pe acuzat vinovat, ci să-l găsească slab", şi asta e admisibil. j?) mai visa şi la o republică a iertării, care să recunoască făptui că dacă arborele crimei era viguros, rădăcinile îi erau slabe. Cei puţin unul din strigătele, sale porneşte din inimă şi nu ne îngăduie să-l uităm: „E un

lucru îngrozitor să chinui poporul”. Da, e îngrozitor. Dar un suflet poate să simtă asta şi totuşi se supună unor principii care, în cele din urmă, presupun chinuirea poporului.

Morala, atunci când e formală, devorează. Pentru a-i parafraza pe Saint-Just, nimeni nu e virtuos în mod inocent. Din momentul în care legile nu fac să domnească armonia, în care unitatea pe care trebuiau s-o creeze principiile se dislocă, cine e vinovat? Facţiunile. Cine sunt rebelii? Cei care prin activitatea lor neagă tocmai unitatea necesară. Facţiunea divizează absolutul. Ea e deci blasfematoare şi criminală. Trebuie combătută, fie şi numai ea singură. Dar dacă există mai multe facţiuni? Toate vor fi combătute fără cruţare. Saint-Just strigă: „Ori virtuţile, ori teroarea”. Libertatea trebuie consolidata, şi atunci proiectul de constituţie al Convenţiei menţionează pedeapsa cu moartea. Virtutea absolută este imposibilă, republica iertării conduce printr-o logică implacabilă la republica ghilotinelor. Montesquieu denunţase deja această logică drept una din cauzele decadenţei societăţilor, spunând că abuzul de putere este mai mare atunci când legile nu îl prevăd. Logica pură a lui Saint-Just nu ţinuse cont de acest adevăr, vechi ca istoria însăşi, că legea, în esenţa sa, e sortită să fie victimă.

TEROAREA

Saint-Just, contemporan al lui Şade, sfârşeşte prin justificarea crimei, deşi pleacă de la principii diferite. Fără îndoială, Saint-Just e anti-Sade. Dacă formula marchizului ar putea fi: „Deschideţi puşcăriile şi dovediţi-vă virtutea” cea a convenţionalului ar fi: „Dovediţi-vă virtutea sau intraţi la puşcărie”. Totuşi amândoi legitimează un terorisift individual la libertin, etatizat la prinţul virtuţii. Binele absolut sau răul absolut, dacă sunt aşezate în logica potrivită, cel aceeaşi furie. Desigur, există o anumită ambiguitate în

lui Saint-Just. Scrisoarea pe care i-a scris-o în 1792 lui Vilain d’ubigny are ceva nesăbuit. Această profesiune de credinţă a unui persecutat persecutor se încheie printr-o mărturisire crispată: „Dacă Brutus nu-i va ucide pe ceilalţi, se va ucide pe sine”. Un personaj în

mod atât de consecvent grav, în mod atât de natural rece, logic, netulburat, ne lasă să ne imaginăm toate dezechilibrele şi toate dezordinile. Saint-Just a inventat acel soi de seriozitate care face din istoria acestor ultime două secole un roman negru atât de plictisitor.

„Cel care glumeşte în fruntea guvernului, spune el, se îndreaptă spre tiranie”. Surprinzătoare maximă, dacă ne gândim ce scump se plătea pe atunci simpla acuzaţie de tiranie şi care, în orice caz, pregăteşte vremea cezarilor pedanţi. Saint-Just dă pildă, chiar tonul său este irevocabil. Această cascadă de afirmaţii peremptorii, acest stil axiomatic şi sentenţios îl zugrăveşte mai bine decât cele mai fidele portrete. Sentinţele torc, ca însăşi înţelepciunea raţiunii, definiţiile, care par ştiinţifice, se succed precum porunci reci şi limpezi. „Principiile trebuie să fie moderate, legile implacabile, pedepsele fără apel”. Acesta e stilul ghilotină.

O asemenea înăsprire în logică presupune totuşi o patimă profundă. Aici, ca şi în altă parte, regăsim patima unităţii. Orice revoltă presupune o unitate. Cea din 1789 cere unitatea patriei. Saint-Just visează la cetatea ideală, în care moravurile, în sfârşit conforme legilor, vor face să explodeze nevinovăţia omului şi identitatea naturii sale cu raţiunea. Iar dacă facţiunile vor împiedica acest vis, patima îşi va exagera logica. Astfel, nu ne vom imagina că, deoarece facţiunile există, principiile n-au poate dreptate. Facţiunile vor fi criminale pentru că principiile sunt intangibile. „E vremea ca toată lumea să revină la morală, iar aristocraţia la teroare”. Dar facţiunile aristocratice nu sunt singurele, trebuie luaţi în seamă şi republicanii şi, în general, toţi cei care critică acţiunea Legislativei şi a Convenţiei. Şi aceştia sunt vinovaţi pentru că ameninţă unitatea. Şi atunci Saint-Just proclamă marele Principiu al tiraniilor secolului al XX-lea: „Un patriot e cel care susţine republica în ansamblu; oricine o combate în detaliu e un trădător”. Cine critică e un trădător, cine nu Susţine ostentativ republica e un suspect. Când nici raţiunea, noi libera expresie a indivizilor nu reuşesc să fondeze în

320 *Albert Camus* mod sistematic unitatea, rezolvarea trebuie găsită în respin. gerea corpurilor străine. Astfel, satirul devine critic,

funcţia sa e aceea de a combate. „Un pungaş pe care tribunalul i-a condamnat la moarte spune că vrea să reziste opresiunii fiindcă vrea să reziste eşafodului”. Această indignare a lui Saint-Just e prost înţeleasă fiindcă, în fond, până la el eşafodul nu era decât unul din simbolurile cele mai evidente ale opresiunii. Dar în interiorul acestui delir logic, la capătul acestei morale a virtuţii, eşafodul înseamnă libertate. El asigură unitatea raţională, armonia cetăţii. El epurează, cuvântul e just, republica, elimină cusururile care vor contrazice voinţa generală şi raţiunea universală. „Mi se contestă titlul de filantrop, exclamă Marat, într-un cu totul alt stil. Ah! Ce nedreptate! Cine nu vede că vreau să tai un mic număr de capete ca să salvez un mare număr?” Un mic număr, o facţiune? Fără îndoială, şi acesta e preţul oricărei acţiuni istorice. Dar Marat, ficându-şi ultimele calcule, reclamă două sute şaptezeci şi trei de mii de capete. Însă el compromitea aspectul terapeutic al operaţiei instigând la masacru: „Însemnaţi-i cu fier roşu, tăiaţi-le degetele, smulgeţi-le limba”. Filantropul scria astfel în cel mai monoton vocabular cu putinţă, zi şi noapte, despre necesitatea de a ucide pentru a crea. Scria şi în nopţile de septembrie, stând în cadă, la lumina unei candele, în timp ce călăii instalau în curtea puşcăriilor bănci pentru spectatori, bărbaţii la dreapta, femeile la stânga, ca să le ofere uciderea aristocraţilor drept un graţios exemplu de filantropie.

Să nu amestecăm nici măcar pentru o secundă persoana grandioasă a unui Saint-Just cu tristul Marat, maimuţă a lui Rousseau, cum spune pe bună dreptate Michelet. Dar drama lui Saint-Just este de a se fi aliat, din raţiuni superioare, şi printr-o exigenţă mai profundă, cu Marat. Facţiunile se adaugă facţiunilor, minorităţile minorităţilor, în sfârşit, nu e sigur că eşafodul funcţionează în serviciul voinţei tuturor. Saint-Just va afirma cei puţin, şi până la capăt, că el funcţionează pentru voinţa generală, pentru că funcţionează prin virtute. „O revoluţie ca a noastră nu e un proces, ci o lovitură de trăsnet asupra ticăloşilor”. Binele trăsneşte, nevinovăţia se face fulger şi încă fulger justiţiar. Chiar şi juisorii» mai ales ei, sunt contrarevoluţionari. Saint-Just, care se «Be

jj ideea de fericire era nouă în Europa (la drept vorbind, ea era nouă mai ales pentru Saint-Just, care oprea istoria la grutus), îşi dă seama că unii au o „idee înfricoşătoare despre fericire şi o confundă cu plăcerea”. Şi ei trebuie aspru pedepsiţi. La sfârşit nici nu se mai pune problema majorităţii şi minorităţii. Paradisul pierdut şi întotdeauna râvnit de nevinovăţia universală se îndepărtează; pe pământul nefericit, plin de strigătele războiului civil şi naţional, Saint-Just decretează, împotriva lui însuşi şi a principiilor sale, că toată lumea este vinovată atunci când patria e în primejdie. Seria de rapoarte asupra facţiunilor din străinătate, legea din 22 prairial, discursul din 15 aprilie 1794 asupra necesităţii poliţiei marchează etapele acestei convertiri. Omul care, cu atâta măreţie, consideră o infamie depunerea armelor atâta vreme cât ar exista, undeva, un stăpân şi un sclav, e acelaşi care va trebui să accepte suspendarea Constituţiei din 1793 şi exercitarea arbitrarului. În discursul pe care îl redactează pentru a-l apăra pe Robespierre, el neagă gloria şi supravieţuirea şi nu se referă decât la o providenţă abstractă. În acelaşi timp, el recunoaşte că virtutea pe care o transformase în religie nu are altă răsplată decât istoria şi prezentul şi că ea trebuie să-şi întemeieze cu orice preţ propria-i domnie. El nu iubea puterea „crudă şi ticăloasă” şi care, spune el, „fără lege merge către opresiune”. Dar legea era virtutea şi venea de la popor. O dată poporul învins, legea se întuneca, opresiunea creştea. Atunci era vinovat poporul, nu puterea al cărei principiu trebuia să fie nevinovăţia. O contradicţie atât de extremă şi atât de sângeroasă nu se putea rezolva decât printr-o logică şi mai extremă, iar acceptarea finală a principiilor, în tăcere şi în moarte. Saint-Just, cel puţin, a rămas la nivelul acestei exigenţe. Deci, în cele din urmă, el trebuia să-şi afle măreţia şi această viaţă independentă în secolele şi în cerurile despre care a vorbit cu atâta emoţie.

Într-adevăr, el prevăzuse de multă vreme că exigenţa sa presupunea din parte-i o dăruire totală şi fără rezerve, spunând el însuşi că aceia care fac revoluţiile în lume, „cei re fac binele”, nu se pot odihni decât în cavou. Sigur că Principiile sale, pentru a triumfa, trebuiau să culmineze în virtutea şi fericirea poporului său, întrezărind

poate că Pretindea imposibilul, își închisese cu anticipație orice retra gere, declarând în mod public că se va sinucide cu pumnalul în ziua în care nu va mai crede în acest popor. Iată-l totuşi nemaicrezând, pentru că se îndoieşte de teroarea însăşi. „Revoluţia a îngheţat, toate principiile au slăbit; nu mai rămân decât bonetele roşii purtate de intriganţi. Exerciţiul terorii a alterat crima aşa cum lichiorurile tari alterează gustul". Însăşi virtutea „se aliază cu crima în vremuri de anarhie". Afirmase că toate crimele se trag de la tiranie, care e cea dintâi dintre toate, şi în faţa încăpăţânării neobosite a crimei, revoluţia însăşi apela la tiranie şi devenea criminală. Prin urmare, nu se pot eradica nici crima şi nici facţiunile, nici înfricoşătorul spirit al plăcerii; trebuie să nu mai crezi în popor şi să-l subjugi Dar nici nu mai poţi guverna în mod inocent. Deşi trebuie să suferi răul sau să-i slujeşti, să admiţi că principiile sunt eronate sau că poporul şi oamenii sâiat vinovaţi. Astfel, misteriosul şi frumosul chip al lui Saint-Just se schimbă. „N-ar fi mare lucru să renunţi la o viaţă în care ar trebui să fii complicele sau martorul mut al răului". Brutus, care ar fi trebuit să se sinucidă, dacă nu i-ar fi ucis pe ceilalţi, începe prin a-i ucide pe ceilalţi. Dar ceilalţi sunt prea mulţi, nu-i poate ucide pe toţi. Şi atunci el trebuie să moară şi să demonstreze o dată în plus că revolta, atunci când se dereglează, oscilează între nimicirea celorlalţi şi propria distrugere. Această sarcină e măcar facilă; încă d dată, e suficient să urmezi logica până la capăt. În discursul pentru apărarea lui Robespierre, puţin înaintea morţii sale, Saint-Just îşi reafirmă marele principiu de acţiune, care va fi tocmai cel care-l va condamna: „Nu fac parte din nicio facţiune, le voi combate pe toate". Astfel el recunoaşte în mod anticipat decizia voinţei generale, adică a Adunării. Acceptă să meargă la moarte de dragul principiilor şi împotriva oricărei realităţi, deoarece opinia Adunării nu putea fi influenţată decât prin elocinţa şi fanatismul unei facţiuni. Dar vai, când principiile se năruie, oamenii nu au decât o singură soluţie pentru a le salva şi pentru a-şi salva credinţa, şi anume moartea în numele lor. În căldura sufocantă a Parisului, în iulie, Saint-Just, refuzând ostentativ realitatea şi lumea, anunţă că-şi încredinţează viaţa deciziei principiilor. Spunând asta pare să

întrezărească fugar un alt adevăr, sfârşind printr-o denunţare moderată a lui Billaud-Varenne şi a lui Collot

dHerbois. „Doresc ca ei să se justifice, iar noi să devenim mai înţelepţi”. Aici stilul şi ghilotina sunt suspendate pentru o clipă. Dar virtutea nu înseamnă înţelepciune, având prea mult orgoliu. Ghilotina va coborî asupra acestui cap frumos şi rece ca morala. Din clipa în care Adunarea îl condamnă până în clipa în care îşi aşază gâtul sub secure, Saint-Just tace. Această lungă tăcere e mai importantă decât moartea însăşi. Se plânsese că tăcerea domneşte în jurul tronurilor şi de aceea voia să vorbească atât de mult şi atât de bine. Dar la sfârşit, dispreţuind şi tirania şi enigma unui popor care nu se conformează raţiunii pure, se întoarce el însuşi la tăcere, principiile sale nu pot concorda cu ceea ce este, lucrurile nu sunt aşa cum ar trebui să fie; deci principiile sunt singure, mute şi fixe. A te abandona lor înseamnă într-adevăr să mori şi încă să mori, dintr-o dragoste imposibilă, care e contrariul dragostei. Saint-Just moare şi, odată cu el, speranţa unei noi religii.

„Toate pietrele au fost tăiate pentru edificiul libertăţii, spunea Saint-Just; din aceleaşi pietre îi puteţi clădi un templu sau un cavou”. Înseşi principiile *Contractului social* au prezidat înălţarea cavoului pe care Napoleon Bonaparte avea să-l tencuiască. Rousseau, care nu era lipsit de bun simţ, intuise corect că societatea *Contractului* nu convenea decât zeilor. Succesorii săi l-au urmat în literă şi au încercat să fondeze divinitatea omului. Drapelul roşu, simbol al legii marţiale, deci al executivului, sub fostul regim, devine simbol revoluţionar la 10 august 1792. Transfer semnificativ, pe care Jaurbs îl comentează astfel: „Drapelul suntem noi, poporul... Noi nu suntem revoltaţi. Revoltaţii sunt la Tuileries”. Dar nu devii zeu chiar aşa uşor. Vechii zei nu mor din prima lovitură, iar revoluţiile secolului al XIX-lea vor trebui să îndeplinească lichidarea principiului divin. Atunci, Parisul se răscoală spre a aşeza pe rege sub legea poporului şi pentru a-l împiedica să restaureze o autoritate de principiu. Cadavrul Pe care insurgenţii de la 1830 îl vor târî de-a lungul sălilor la Tuileries şi-l vor instala pe tron,

spre a-i da un onor derizoriu, °u are altă semnificaţie. În această epocă, regele mai poate fi însărcinat cu afaceri respectat, dar acum delegaţia II Parvine de la naţiune, regula sa e Carta. El nu mai e Maiestate.

Astfel, vechiul regim dispărând definitiv din Franţa, trebuie ca, după 1848, cel nou să se consolideze, iar istoria secolului al XIX-lea până la 1914 este aceea a restaurării suveranităţilor populare împotriva monarhiilor vechiului regim, istorie a principiului naţionalităţilor. Acest principiu triumfă în 1919) când asistă la dispariţia tuturor absolutismelor vechiului regim din Europa1. Pretutindeni, suveranitatea naţiunii se substituie, în drept şi în raţiune, suveranului-rege. Doar astfel pot apărea consecinţele principiilor de la 89. Noi, cei vii, suntem primii care putem judeca acest fapt în mod limpede.

Iacobinii au înăsprit eternele principii morale în chiar măsura în care voiau să suprime ceea ce susţinea până acum aceste principii. Propovăduitori de evanghelie, ei au vrut să fondeze fraternitatea pe dreptul abstract al romanilor. Comandamentelor divine le-au substituit legea, despre care presupuneau că trebuie să fie recunoscută de toţi, fiindcă era expresia voinţei generale.

Legea îşi află justificarea în virtutea naturală şi, la rându-i, o justifică. Dar din clipa în care se manifestă o singură facţiune, raţionamentul se năruie şi se întrezăreşte faptul că virtutea are nevoie de justificare pentru a nu fi abstractă. În acelaşi timp, juriştii burghezi ai veacului al XVIII-lea, strivind sub principiile lor cuceririle drepte şi vii ale poporului, au pregătit cele două nihilisme contemporane: cel al individului şi cel al Statului.

Legea poate domni, într-adevăr, câtă vreme ea e legea Raţiunii universale. Dar nu e niciodată, iar justificarea sa se pierde, dacă omul nu e bun în mod natural. Vine o zi în care ideologia se ciocneşte de psihologie. Şi atunci nu mai există puterea legitimă. Deci legea evoluează până la a se confunda cu legislatorul şi cu un nou bun-plac. Şi ce rămâne de făcut? Iat-o debusolată, pierzându-şi din precizie, devine din ce în ce mai imprecisă, până la a face o crimă din orice.

Legea totuşi domneşte, dar nu mai are limite fixe. Saint-Just

1 Cu excepţia monarhiei spaniole. Dar se năruie Imperiul german, despre care Wilhelm al II-lea spune că era „dovada că noi, Hohenzollernii, ne sprijinim coroana doar de cer şi că doar cerului avem a-i da socoteală”.

2 Hegel a observat corect că filosofia luminilor a vrut să elibereze omul de iraţional. Raţiunea adună oamenii pe care iraţionalul îi divizează.

prevăzuse această tiranie în numele poporului tăcut. „Crima abilă se va erija într-un soi de religie, iar şmecherii vor urca în arca sfântă”. Dar asta e inevitabil. Dacă marile principii nu sunt fundamentate, dacă legea nu exprimă nimic altceva decât o dispoziţie provizorie, ea nu mai e făcută decât pentru a o încălca şi pentru a fi impusă. Şade sau dictatura, terorismul individual sau terorismul de stat, amândouă justificate prin aceeaşi absenţă a justificării, sunt, din clipa în care revolta îşi taie rădăcinile şi se lipseşte de orice morală concretă, una din alternativele secolului al XX-lea.

Totuşi, mişcarea de insurecţie care se naşte în 1789 nu se poate opri aici. Dumnezeul n-a murit defel pentru iacobini, ca şi pentru oamenii romantismului. Ei conservă încă statul suprem. Raţiunea, într-o anume manieră, e încă mediatoare. Ea presupune o ordine preexistentă. Dar Dumnezeu e cel puţin descărnat şi redus la existenţa teoretică a unui principiu moral. Burghezia n-a domnit de-a lungul întregului secol al XIX-lea decât raportându-se la aceste principii abstracte. Pur şi simplu, mai puţin demnă decât Saint-Just, ea a uzat de această referinţă ca de un alibi, practicând cu orice ocazie valorile contrare. Prin corupţia sa fundamentală şi prin descurajanta sa ipocrizie, a contribuit astfel la discreditarea definitivă a principiilor de la care se reclama. În această privinţă, vinovăţia sa e infinită. Din clipa în care principiile eternevor fi puse la îndoială în acelaşi timp în care virtutea va deveni o însuşire formală, iar orice valoare va fi discreditată, raţiunea se va pune în mişcare, nereferindu-se la nimic altceva decât la propriile sale succese. Ea va voi să domnească negând

tot ceea ce a fost, afirmând tot ceea ce va fi. Ea va domni cuceritoare. Comunismul rus, prin critica violentă a oricărei virtuţi formale, desăvârşeşte opera revoltată a sedului al XIX-lea, negând orice principiu superior. Regiciziilor secolului al XIX-lea le urmează decizii secolului al XX-lea, care merg până la capătul logicii revoltate şi vor să facă din pământ împărăţia în care omul va fi zeu. Domnia istoriei începe şi, identificându-se doar cu istoria, omul, infidel adevăratei sale revolte, se va dedica de acum revoluţiilor nihiliste ale secolului al XX-lea care, negând orice morală, caută cu disperare unitatea speţei umane de-a lungul unei ePuizante acumulări de crime şi războaie. Revoluţiei iaco

326 *Albert Camus* bine care încerca să instituie religia virtuţii cu scopul dea fonda unitatea, îi vor urma revoluţiile civice, fie ele de dreapta sau de stânga, ce vor încerca să cucerească unitatea lumii pentru a putea fonda în cele din urmă religia omului. Tm ce era al lui Dumnezeu îi va fi dat de acum încolo cezarului.

DEICIZII

Dreptatea, raţiunea, adevărul străluceau încă pe cerul iacobin; aceste stele fixe puteau cel puţin servi drept repere. Gândirea germană a secolului al XIX-lea, şi în particular, Hegel, a vrut să continue opera Revoluţiei franceze, suprimând cauzele eşecului său. Hegel a crezut că identifică eroarea ca fiind inclusa dinainte în abstracţiunea principiilor iaco-bine. După el, libertatea absolutăsi abstractă trebuie să conducă la terorism; domnia dreptului abstract coincide cu cea a opresiunii. Hegel remarcă, de exemplu, că intervalul de timp scurs de la August la Alexandru Sever (235 după Hristos) este cel al celei mai mari ştiinţe a dreptului, dar şi al celei mai nemiloase tiranii. Deci pentru a depăşi aceasta contradicţie era de dorit o societate concretă, însufleţită de un principiu care să nu fie formal, în care libertatea să se concilieze cu necesitatea. Raţiunii universale, dar abstracte, a lui Saint-Just şi Rousseau, gândirea germană a sfârşit aşadar prin a-i substitui o noţiune mai puţin artificială, dar şi mai ambiguă, universalul concret. Până acum raţiunea plana deasupra fenomenelor care se raportau la ea! Iat-o de acum încolo încorporată fluviului de evenimente istorice

pe care le luminează în acelaşi timp, în care ele îi conferă un corp.

Desigur, se poate afirma că Hegel a raţionalizat până la iraţional Dar, în acelaşi timp, el dădea raţiunii un freamăt nerezonabil, introducea o lipsă de măsură ale cărei rezultate se află sub ochii noştri. În gândirea fixă a vremii sale, gândirea germană a introdus brusc o mişcare irezistibilă.

Adevărul, raţiunea şi dreptatea s-au încarnat pe neaşteptate în devenirea lumii. Dar, aşezându-le într-o acceleraţie perpetuă, ideologia germană le confunda starea cu mişcarea şi fixa desăvârşirea acestei stări la sfârşitul devenirii istorice, dacă exista unsfârşiţ. Aceste valori au încetat a fi repere pentru a deveni scopuri. Cât despre mijloacele de a atinge aceste scopuri, adică viaţa şi istoria, nicio valoare preexistentă nu ne putea ghida. Dimpotrivă, o mare parte a demonstraţiei

1 Şi a Reformei, „revoluţie a germanilor", după Hegel.

hegeliene constă în a dovedi că, în banalitatea sa, conştiinţa morală, cea care ascultă de dreptate şi de adevăr, ca şi cum aceste valori ar exista în afara lumii, compromite tocmai întronarea lor. Deci regula acţiunii a devenit însăşi acţiunea, care trebuie să se desfăşoare în întuneric, în aşteptarea iluminării finale. Raţiunea anexată de acest romantism nu mai e decât o patimă inflexibilă.

Scopurile au rămas aceleaşi, doar ambiţia s-a mărit; gândirea a devenit dinamică, iar raţiunea – devenire şi cucerire. Acţiunea nu mai e decât un calcul în funcţie de rezultate, nu de principii. În consecinţă, ea se confundă cu o mişcare perpetuă. În aceeaşi manieră, în secolul al XIX-lea toate disciplinele au fost deturnate de la fixitatea şi clasificarea care caracterizau gândirea secolului al XVIII-lea. Aşa cum Darwin l-a înlocuit pe Linn6, filosofii dialecticii neîncetate i-au înlocuit pe armonioşii şi sterilii constructori ai raţiunii. Din acest moment datează ideea (ostilă întregii gândiri antice, care, dimpotrivă, se regăsea în parte în spiritul revoluţionar francez) că omul nu are o natură umană conferită o dată pentru totdeauna, că el nu e o creatură desăvârşită, ci

o aventură al cărei creator poate fi în parte el însuşi. Cu Napoleon şi Hegel, filosof napoleonian, încep vremurile eficacităţii. Până la Napoleon, oamenii au descoperit spaţiul universului şi odată cu el, timpul lumii şi viitorul. Spiritul revoltat se va trezi profund transformat.

În orice caz, opera lui Hegel e un caz singular în această nouă etapă a spiritului de revoltă. Într-adevăr, într-un anume sens, întreaga sa operă respiră oroarea disidenţei: el a vrut să fie spiritul reconcilierii. Dar aceasta nu este decât una din feţele unui sistem care, prin metoda sa, este cel mai ambiguu din întreaga literatură filosofică. În măsura în care, pentru el, ceea ce este real este raţional, el justifică toate acţiunile ideologului asupra realului. Ceea ce a fost numit panlogismul lui Hegel este o justificare a stării de fapt. Dar

Înmtragismul său exaltă şi distrugerea în sine. Fără îndoială, n dialectică totul e reconciliat şi nu se poate impune o extremă fără ca cealaltă să nu izbucnească. Există în Hegel, ca în întreaga mare gândire, ceva care îl corectează pe Hegel. Dar filosofii sunt rareori citiţi doar cu inteligenţă, şi adesea cu inima şi patima care nu reconciliază nimic.

În orice caz, din Hegel, revoluţionarii secolului al XX-lea au extras arsenalul care a distrus definitiv principiile formale ale virtuţii. Ei au menţinut viziunea unei istorii fără transcendenţă, rezumată la b contestare perpetuă şi la o luptă a dorinţelor de putere. Sub aspectul său critic, mişcarea revoluţionară a epocii noastre este în primul rând o denunţare violentă a ipocriziei formale care prezidează societatea burgheză. Pretenţia, în parte fondată, a comunismului modern, ca şi aceea, mai frivolă, a fascismului, este de a denunţa mistificarea ce macină democraţia de tip burghez, principiile şi virtuţile sale. Până în 1789, transcendenţa divină servea la justificarea arbitrarului regal. După Revoluţia franceză, transcendenţa principiilor formale, raţiune şi dreptate, serveşte la justificarea unei dominaţii care nu e nici dreaptă, nici raţională. Deci această transcendenţă e o mască ce trebuie smulsă. Dumnezeu a murit, dar, aşa cum prevăzuse Stirner, trebuie ucisă şi morala principiilor în care se regăseşte amintirea lui iJumnezeu. Ura faţă de virtutea formală, martor degradat al divinităţii, martor fals în

serviciul nedreptăţii, a rămas unul din resorturile istoriei de astăzi. Nimic nu e pur, acest strigăt crispează veacul. Impurul, deci istorie, va deveni regulă, iar pământul pustiu va fi sortit forţei goale, care va hotărî sau nu divinitatea omului. Intrăm astfel în minciună şi violenţă aşa cum se intră în religie, şi cu aceeaşi mişcare patetică.

Dar prima critică fundamentală a conştiinţei sănătoase, denunţarea sufletului curat şi a atitudinilor ineficace, i-o datorăm lui Hegel, pentru care ideologia adevărului, frumosului şi binelui este religia celor care n-a au aşa ceva. În vreme ce existenta facţiunilor îl surprinde pe Saint-Just, contravine ordinii ideale pe care el o afirmă, Hegel nu numai că nu e surprins, ci, dimpotrivă, afirmă că facţiunea este începutul spiritului. Pentru iacobin, toată lumea e virtuoasă. Mişcarea ce pleacă de la Hegel şi triumfă astăzi

! resupune, dimpotrivă, că nimeni nu e virtuos, dar că toată uimea va fi. La început, după Saint-Just, totul e idilă, după Hegel, totul e tragedie. Dar, la sfârşit, asta înseamnă acelaşi lucru. Trebuie să-i distrugi pe cei care distrug idila sau să distrugi pentru a o crea. În ambele cazuri, violenţa acoperă totul. Depăşirea terorii, întreprinsă de Hegel, conduce doar la o extindere a acesteia.

Asta nu e tot. Lumea de astăzi nu mai poate fi în aparenţă decât o lume de stăpâni şi de sclavi, deoarece ideologiile contemporane, cele care modifică faţa lumii, au învăţat de la Hegel să gândească istoria în funcţie de dialectica pânirii şi sclaviei. Dacă sub cerul puterii, în prima dimi-Jţă a lumii, nu există decât un stăpân şi un sclav; dacă şi între zeul transcendent şi oameni nu e decât o legătură de la

T

stăpân la sclav, în lume nu poate exista altă lege decât aceea a forţei. Doar un zeu sau un principiu mai presus de stăpân şi de sclav se puteau până acum impune şi puteau face ca istoria oamenilor să nu se rezume doar laistoria victoriilor sau înfrângerilor lor. Efortul lui Hegel, apoi al hegelienilor, a fost, dimpotrivă, distrugerea treptată a oricărei transcendenţe şi a oricărei nostalgii a transcendenţei. Deşi apare

infinit mai pregnant la Hegel decât la hegelienii de stânga, care, în cele din urmă, au triumfat asupră-i, el furnizează totuşi, la nivelul dialecticii stăpânului şi sclavului, justificarea decisiva a spiritului puterii în secolul al XX-lea. Învingătorul are întotdeauna dreptate, aceasta este una din lecţiile care se pot extrage din cel mai mare sistem german al secolului al XX-lea. Bineînţeles, în cutezătorul edificiu hegelian există argumente pentru a contrazice, în parte, aceste date. Dar ideologia secolului al XX-lea nu se încurcă în ceea ce se numeşte, în mod impropriu, idealismul maestrului din Jena. Chipul lui Hegel, care reapărea în comunismul rus, a fost succesiv remodelat de David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx şi de toată stânga hegeliană. Aici nu ne interesează decât el, pentru că doar el a apăsat asupra istoriei epocii noastre. Dacă Nietzsche şi Hegel servesc drept alibiuri stăpânilor de la Dachau şi Karaganda, asta nu le condamnă întreaga filosofic Dar lasă să se presupună că un aspect al gândirii sau al logicii lor ar putea conduce la aceste cumplite limite.

Nihilismul nietzscheean e metodic. *Fenomenologia spiritului* are şi un caracter pedagogic. La încrucişarea a doua secole, ea descrie, pe etape, educaţia unei conştiinţe călăuzindu-se spre adevărul absolut E un „Emile” metafizic Fiecare etapă este o eroare şi e, de altfel, însoţită de sancţiuni istorice aproape întotdeauna fatale fie conştiinţei, fie civilizaţiei în care se oglindeşte. Hegel îşi propune să demonstreze necesitatea acestor etape dureroase. *Fenomenologia* este, sub unul din aspectele sale, o meditaţie asupra disperării şi morţii. Pur şi simplu, această disperare se vrea metodică.

1 Care şi-au găsit modele mai puţin filosofice în poliţiile prusacă, napoleoniană, ţaristă sau în lagărele englezeşti din Africa de Sud

2 Apropierea dintre Hegel şi Rousseau are un sens. Destinul *Fenomenologiei* a fost, sub aspectul consecinţelor, asemănător cu al *Contractului socid* Ea a modelat gândirea politică a epocii sale. De altfel, teoria voinţei generale a lui Rousseau se regăseşte în sistemul hegelian.

deoarece la sfârşitul istoriei ea trebuie să se transfig. reze în satisfacţie şi în înţelepciune absolută. Totuşi, această pedagogie are

cusurul de a nu presupune decât elevi superiori, şi a a fost recepţionată în litera sa, în vreme ce, prin litera sa, ga voia doar să anunţe spiritul. Acesta e cazul celebrei analize a stăpânirii şi sclaviei.

Animalul, după Hegel, posedă o conştiinţă imediată a lumii exterioare, un sentiment de sine, dar nu conştiinţa de sine însuşi, care distinge omul. Aceasta nu se naşte cu adevărat decât în clipa în care capătă conştiinţă de sine în calitate de subiect cunoscător. Deci el e în esenţă conştiinţă de sine. pentru a se afirma, conştiinţa de sine trebuie să se distingă de ceea ce e în afara ei. Omul este creatura care, pentru a-şi afirma fiinţa şi diferenţa, neagă. Ceea ce distinge conştiinţa de sine de lumea naturală nu e simplă contemplare în care ea se identifică cu lumea exterioară şi se uită pe sine, ci dorinţa pe care o poate încerca fată de fume. Această dorinţă i-o aminteşte ei înseşi, în timp ce îi arată lumea exterioară ca fiind diferită. În dorinţa sa, lumea exterioară e ceea ce ea nu are şi pe care o exaltă, dar ceea ce vrea să aibă, pentru a fi şi pentru ca acel ceva să nu mai existe. Deci, în mod necesar, conştiinţa de sine înseamnă dorinţă. Dar pentru a exista, ea trebuie satisfăcută; şi nu se poate satisface decât prin potolirea dorinţei sale. Deci ea acţionează pentru a se potoli şi, făcând asta, neagă, suprimă ceea ce o potoleşte. Ea înseamnă negare. A acţiona înseamnă a distruge pentru a da naştere realităţii spirituale a conştiinţei. Dar a distruge un obiect fără conştiinţă, precum carnea, de exemplu, în actul nutriţiei, e tot act animalic. A consuma încă nu înseamnă a fi conştient. Trebuie ca dorinţa conştiinţei să se adreseze altui lucru decât natura fără conştiinţă. Singurul lucru din lume care se distinge de această natură e tocmai conştiinţa de sine.

1 Ceea ce urmează este o expunere schematică a dialecticii stăpân – sclav. Pe noi nu ne interesează decât consecinţele acestei analize. De aceea ni s-a părut necesară o nouă expunere, care să evidenţieze anumite tendinţe, mai scut decât altele. În acelaşi timp, asta ar exclude orice expunere critică. Nu ne va fi totuşi greu să remarcăm că dacă în logică raţionamentul rezistă cu ajutorul câtorva artificii, el nu poate pretinde să instituie cu adevărat o fenonenologie, în măsura în care se sprijină pe o psihologie pe deplin arbitrară.

Utilitatea şi eficacitatea criticii lui Kierkegaard împotriva lui Hegel este că se reazemă adesea pe psihologie. Ceea ce, la urma urmei, nu răpeşte i din valoarea anumitor analize admirabile ale lui Hegel.

Dorinţa trebuie deci să se îndrepte asupra unei alte dorinţe iar conştiinţa de sine să se potolească prin altă conştiinţă de sine. Într-un limbaj simplu, omul nu e recunoscut şi nu se recunoaşte ca om câtă vreme se limitează să subziste animalic. El trebuie să fie recunoscut de ceilalţi oameni. În principi orice conştiinţă este dorinţa de a fi recunoscută şi salutată ca atare de celelalte conştiinţe. Suntem zămisliţi de ceilalţi. Numai în societate căpătăm o valoare umană, superioară valorii animale.

Valoarea supremă pentru animal fiind conservarea vieţii, conştiinţa trebuie să se înalţe deasupra acestui instinct pentru a căpăta valoare umană. Ea trebuie să fie capabilă să-şi pună viaţa în joc. Pentru a fi recunoscut de o altă conştiinţa, omul trebuie să fie gata să-şi rişte viaţa şi să accepte posibilitatea morţii. Relaţiile umane fundamentale sunt, aşadar, relaţii de pur prestigiu, o luptă perpetuă, care se plăteşte prin moarte, pentru recunoaşterea unuia de către ceilalţi.

În prima etapă a dialecticii sale, Hegel afirmă că moartea fiind focul comun al omului şi al animalului, primul se distinge de al doilea acceptând-6 şi chiar dorind-o. Astfel, în inima acestei lupte primordiale pentru recunoaştere, omul este identificat cu moartea violentă. „Mori şi devino”, deviza tradiţională, este reluată de Hegel. Dar „devino ceea ce eşti” cedează locul lui „devino ceea ce nu eşti încă”. Această dorinţă primitivă şi furioasă de recunoaştere, care se confruntă cu dorinţa de a fi, nu va fi satisfăcută decât printr-o recunoaştere extinsă puţin câte puţin până la recunoaşterea tuturor. Fiecare dorind la fel de mult să fie recunoscut de toţi, lupta pentru viaţă nu va înceta decât prin recunoaşterea tuturor de către toţi, care va marca sfârşitul istoriei. Fiinţa care încearcă să obţină conştiinţa hegeliană se naşte în gloria, cu greu dobândită, a unei aprobări colective. Nu este lipsit de importanţă să notăm că în gândirea care va inspira revoluţiile noastre binele suprem nu coincide de fapt cu fiinţa,

ci cu o aparenţă absolută.

Întreaga istorie a oamenilor nu e, în orice caz, decât o lungă lupa pe viaţă şi pe moarte pentru cucerirea prestigiului universal şi al puterii absolute. Prin ea însăşi e imperialistă. Suntem departe de bunul sălbatic din secolul al XVIII-lea şi de *Contractul social* în larma şi furia veacurilor, fiecare conştiinţă, vrea de acum moartea celuilalt. În plus, aceasta tragedie nemiloasă e absurdă, deoarece, în cazul în care una dintre conştiinţe e nimicită, conştiinţa victorioasă e cu atu mai puţin recunoscută, pentru că n-ar putea să fie accepta»

de către ceva care nu există. În realitate, aici îşi găseşte limita filosofia speranţei.

Deci nicio realitate umană nu ar fi zămislită dacă, printr-o dispoziţie pe care o putem considera fericită pentru sistemul lui Hegel, n-ar fi existat, încă de la început, două feluri de conştiinţă, dintre care una nu are curajul de a renunţa la viaţa şi, prin urmare, acceptă s-o recunoască pe cealaltă fără a fi” la rându-i recunoscută. Într-un cuvânt, ea acceptă să fie considerată un lucru. Această conştiinţă care, pentru a-şi păstra viaţa animală renunţă la viaţa independenta, e aceea a sclavului. Cea care, recunoscută, îşi dobândeşte independenţa, este aceea a stăpânului. Ele se disting una de cealaltă în momentul în care se înfruntă şi una se înclină în faţa celeilalte. În acest stadiu, dilema nu mai este să fii liber sau să mori, ci să ucizi sau să te înrobeşti. Această dilemă va răsuna asupra continuităţii istoriei, deşi absurditatea, în acest moment, nu e încă redusă.

Desigur, libertatea stăpânului este totală, mai întâi fată de sclav, pentru că acesta o recunoaşte în totalitate, şi apoi faţă de lumea naturală, pentru că, prin munca sa, sclavul o transformă în obiecte ale plăcerii pe care stăpânul le va consuma într-o perpetuă afirmare a sinelui. Totuşi, această autonomie nu este absolută. Stăpânul, din fericire pentru el, este recunoscut în autonomia sa de o conştiinţă pe care el însuşi nu o recunoaşte drept autonomă. Deci el nu poate fi satisfăcut, iar autonomia sa e doar negativă. Stăpânirea e doar un impas. Pentru că el nu mai poate renunţa la stăpânire şi redeveni sclav,

destinul etern al stăpânilor este de a trăi nesatisfăcuţi sau de a fi ucişi. În istorie stăpânul nu serveşte la nimic altceva decât la suscitarea conştiinţei de sclav, singura care creează tocmai istoria. Într-adevăr, sclavul nu e legat de condiţia sa, el vrea să şi-o schimbe. Deci el se poate educa, în pofida stăpânului; ceea ce se cheamă istorie nu e decât suita lungilor sale eforturi de a obţine libertatea reală. Deja, prin muncă, prin transformarea lumii naturale în lume tehnică, el se eliberează de această natură ce se afla la baza sclavajului său, pentru că nu ştiuse să se ridice mai presus de ea prin acceptarea morţii Sclavul nu e înălţat la nivelul totalităţii umane câtă vreme există o angoasă a morţii pe care, în unii

1 La drept vorbind, echivocul e profund pentru că nu este vorba despre aceeaşi natură. Va suprima întronarea lumii tehnice moartea sau teama de moarte la lumea naturală? Iată adevărata problemă pe care Hegel o lasă în suspensie.

 linţa sa, o încearcă orice fiinţă. De acum el ştie că această totalitate există; nu-i mai rămâne decât s-o cucerească prin intermediul unei lungi suite de lupte împotriva naturii şi împotriva stăpânilor. Deci istoria se identifică cu istoria muncii şi a revoltei. Nu e de mirare că marxism-leninismul a extras din această dialectică idealul contemporan al soldatului-muncitor.

Vom lăsa deoparte descrierea atitudinilor conştiinţei de rob (stoicism, scepticism, conştiinţă nefericită) pe care o întâlnim în continuare în *Fenomenologie*. Dar nu putem neglija, în ceea ce priveşte consecinţele sale, un alt aspect al acestei dialectici, asimilarea raportului stăpân – sclav cu raportul vechiului zeu cu omul. lin comentator al lui Hegel remarca faptul că, dacă stăpânul ar exista cu adevărat, el ar fi Dumnezeu. Hegel însuşi îl numeşte pe Stăpânul lumii zeul real. În descrierea conştiinţei nefericite, el arată cum sclavul creştin, vrând să nege ceea ce îl oprimă, se refugiază pe tărfmul lumii celeilalte şi, în consecinţă, îşi desemnează un nou stăpân în persoana lui Dumnezeu! În altă parte, Hegel identifică stăpânul suprem cu moartea absolută. Deci lupta se angajează din nou pe o scară superioară, între omul înrobit şi zeul cel crud al lui Avraam.

Rezolvarea acestei noi sfâşieri între zeul universal şi persoană va fi furnizată de Hristos, care împacă în el universalul şi singularul. Dar Hristos face parte, într-un anume sens, din lumea sensibilă. A putut fi văzut, a trăit şi a murit. Deci el nu e decât o etapă pe calea universalului şi el trebuie să fie negat dialectic. Trebuie doar recunoscut drept om-zeu pentru a obţine o sinteză superioară. Sărind etapele intermediare, va fi suficient să spunem că această sinteză, după ce s-a încarnat din Biserică şi Raţiune, se desăvârşeşte prin Statul absolut, înălţat de soldaţii-muncitori, în care spiritul lumii se va reflecta, în sfârşit, pesine însuşi prin recunoaşterea mutuală a fiecăruia de către toţi şi prin reconcilierea universală a tot ce există sub soare. În acest „moment” în care coincid ochii spiritului şi cei ai trupului, fiecare conştiinţă nu va mai fi decât o oglindă reflectorizantă a altor oglinzi, ea însăşi reflectată la infinit în imagini repercutate. Cetatea umană va coincide cu aceea a lui Dumnezeu; istoria universală, tribunal al lumii, va pronunţa sentinţa în care binele şi răul vor fi justificate. Statul

Jean Hyppolite, *Geneza şi structura „Fenomenologieispiritului”*.

va fi Destin şi aprobarea întregii realităţi proclamate în „lumina spirituală a Prezenţei”.

Asta rezumă ideile esenţiale care, în ciuda sau din pricina extremei abstracţiuni a expunerii, au zburătăcit literalmente spiritul revoluţionar în direcţii aparent diferite şi pe care trebuie acum să le regăsim în ideologia timpului nostru. Imoralismul, materialismul ştiinţific şi ateismul, înlocuind definitiv antiteismul vechilor revoluţii, au făcut corp comun, sub influenţa paradoxală a lui Hegel, cu o mişcare revoluţionară care, până la el, nu s-a separat niciodată cu adevărat de originile sale morale, evanghelice şi idealiste. Aceste tendinţe, dacă sunt uneori foarte departe de a-i aparţine în fond lui Hegel, şi-au regăsit izvorul în ambiguitatea gândirii sale şi în critica asupra transcendenţei. Hegel distruge definitiv orice transcendenţă verticală şi mai ales pe aceea a principiilor, iată originalitatea sa incontestabilă. Fără îndoială, el restaurează în devenirea lumii imanenţa spiritului. Dar această imanenţă nu e fixă, ea nu are nimic în comun cu

panteismul antic. Spiritul există şi nu există în lume; el se produce şi va fi. Deci valoarea apare la sfârşitul istoriei. Până atunci, niciun criteriu propriu de fondare a unei judecăţi de valoare. Trebuie să acţionezi şi să trăieşti în funcţie de viitor. Orice morală devine provizorie. Secolele al XX-lea şi al XX-lea, în tendinţa lor cea mai profundă, sunt secole care au încercat să trăiască fără transcendenţă.

Un comentator, hegelian de stânga, e adevărat, dar ortodox sub acest aspect precis, notează de altfel ostilitatea lui Hegel faţă de moralişti şi subliniază că singura sa axiomă era trăirea conformă cu moravurile şi obiceiurile naţiunii sale. Maximă a conformismului social căruia Hegel, într-adevăr, i-a furnizat dovezile cele mai cinice. Kojev adaugă totuşi că acest conformism nu e legitim decât atâta timp cât moravurile acestei naţiuni corespund spiritului vremii, adică atâta timp cât sunt solide şi rezistă criticilor şi atacurilor revoluţionare. Dar cine va hotărî această soliditate, cine va judeca legitimitatea? Vreme de o sută de ani, regimul capitalist al Occidentului a rezistat unor asalturi dure. Să-l considerăm deci legitim? Invers, cei care erau fideli Republicii de la Weimar ar fi

1 Aleksandr Kojev.

336 *Albert Camus* trebuit să se pocăiască şi să-i jure, în 1933, credinţă lui Hitler, pentru că prima se prăbuşise sub loviturile celui de-al doilea? Republica spaniolă ar fi trebuit trădată în chiar clipa în care regimul generalului Franco a triumfat? Acestea sunt concluzii pe care gândirea reacţionară tradiţională le-ar fi justificat din propria sa perspectivă. Noutatea, cu consecinţe incalificabile, este că gândirea revoluţionară le-a asimilat. Suprimarea oricărei valori morale şi a principiilor, înlocuirea lor prin faptă, rege provizoriu, dar rege real, n-a putut conduce, aşa cum s-a văzut, decât la cinism politic, fie ea faptă a individului său, şi mai grav, a statului. Mişcările politice sau ideologice inspirate de Hegel se regăsesc tot în abandonarea ostentativă a virtuţii.

Într-adevăr, Hegel nu i-a putut împiedica pe cei ce l-au citit cu o angoasă care nu era metodică, într-o Europă deja sfâşiată de nedreptate, să se trezească azvârliţi într-o lume fără inocenţă şi fără principii, tocmai în această lume despre care Hegel spunea că e un

păcat prin ea însăşi, fiindcă e separată de Spirit. Fără îndoială, Hegel iartă păcatele la sfârşitul istoriei. De aici încolo totuşi, orice acţiune umană va fi vinovată. „Nevinovată e deci doar absenţa faptei, nu e fiinţa unei pietre şi nici măcar aceea a unui copil”. Prin urmare, nevinovăţia pietrelor ne e străină. Fără nevinovăţie, nicio relaţie; nu poate fi vorba de raţiune. Fără raţiune, forţa nudă, stăpânul şi sclavul aşteptând ca raţiunea să domnească într-o zi. Între stăpân şi sclav suferinţa e solitară, bucuria e fără rădăcini şi amândouă sunt nemeritate. Şi atunci cum să trăieşti, cum să suporţi ca prietenia să fie amânată pentru sfârşitul timpului? Singura ieşire e crearea regulii cu arma în mână. „Să ucizi sau să robeşti”, cei care l-au citit pe Hegel doar cu cumplita lor patimă n-au reţinut cu adevărat decât primul termen al dilemei. Ei au împrumutat o filosofie a dispreţului şi a disperării, considerându-se sclavi şi numai sclavi, legaţi prin moarte de Stăpânul absolut şi prin bici de stăpânii tereştri. Această filosofie a conştiinţei bolnave i-a învăţat numai că nu poţi fi sclav decât prin consimţământ şi nu te poţi elibera decât printr-un refuz care coincide cu moartea. Răspunzând sfidării, cei mai mândri dintre ei s-au identificat integral cu acest refuz şi s-au dăruit morţii. La urma urmei, a afirma că negarea e în sine un act pozitiv justifica dinainte orice fel de negări şi anunţa strigătul lui Bakunin şi Neceaev: „Misiunea noastră e să distrugem, nu să

clădim”. Pentru Hegel, nihilistul era doar scepticul care nu avea altă ieşire decât contradicţia sau sinuciderea filosofică, par dădea el însuşi naştere unui alt fel de nihilişti, care, făcând din plictiseală un principiu de acţiune, vor identifica sinuciderea lor cu o crimă filosofică. Aici se nasc teroriştii care au decis că pentru a exista trebuie să ucidă şi să moară, fiindcă omul şi istoria nu se pot crea decât prin sacrificiu şi crimă. Această mare idee, că orice idealism, este găunos dacă nu îl plăteşti cu riscul vieţii, trebuia dusă până la capăt de tinerii care nu şi-o însuşeau de la înălţimea unei catedre universitare înainte de a muri în patul lor, ci în mijlocul vuietului bombelor, până la ultima suflare. Făcând asta, până şi prin erorile lor, ei îşi corectau maestrul şi

arătau, în pofida lui, că o aristocraţiecel puţin, este superioară aristocraţiei hidoase a reuşitei exaltate de Hegel: cea a sacrificiului.

Un alt fel de moştenitori, care îl vor citi pe Hegel cu mai multă seriozitate, vor alege al doilea termen al dilemei şi vor afirma că sclavul nu se eliberează decât înrobind la rândul lui. Doctrinele posthegeliene, uitând aspectul mistic al unor anumite tendinţe ale maestrului, i-au condus pe aceşti moştenitori spre ateismul absolut şi spre materialismul ştiinţific. Dar această evoluţie nu se poate imagina fără dispariţia absolută a oricărui principiu de explicare transcendentalăşi fără ruina completă a idealului iacobin. Fără îndoială, imanenţa nu înseamnă ateism. Dar imanenţa în mişcare înseamnă, dacă putem spune asta, ateism provizoriu. Chipul vag al lui Dumnezeu, care se reflectă încă în opera lui Hegel prin spiritul lumii, nu va fi greu de şters. Din formula ambiguă a lui Hegel: „Dumnezeu fără om nu înseamnă mai mult decât omul fără Dumnezeu", succesorii săi au extras concluzii decisive. David Strauss, în a sa *Viaţă a lui Iisus* izolează teoria lui Hristos considerat drept om-Dumnezeu. Bruno Bauer (*Critică asupra istoriei evanghelice*) fondează un fel de creştinism materialist, insistând asupra umanităţii lui Iisus. În

1 Acest nihilism, în ciuda aparenţelor, este încă nihilismul în sens nietzheean, în măsura în care el înseamnă calomnierea vieţii prezente în folosul

Unei alte lumi istorice în care ne străduim să credem.

} „orice caz, critica lui Kierkegaard este valabilă. A fonda divinitatea peitorie înseamnă, în mod paradoxal, a fonda valoarea absolută pe o cunoaş-16 aproximativă. Ceva „etern istoric" e o contradicţie în termeni.

338 *Albert Camus* sfârşit, Feuerbach (pe care Marx îl considera un mare spirit şi ai cărui discipol critic se declara), în *Esenţa creştinismului*, va înlocui orice teologie printr-o religie a omului şi a speciei, care a convertit o mare parte a inteligheniţiei contemporane. Sarcina sa va fi să demonstreze că distincţia dintre omenesc şi divin este iluzorie, că ea nu e altceva decât distincţia dintre esenţa umanităţii, adică natură umană şi individ... Misterul lui Dumnezeu nu

este decât misterul iubirii omului pentru el însuşi”. Astfel, răsună accentele unei profeţii noi şi ciudate: „Individualitatea a luat locul credinţei, raţiunea pe cel la Bibliei, politica pe cel al religiei, munca pe cel al rugăciunii, mizeria pe cel al Infernului, omul pe cel al lui Hristos”. Deci nu mai există decât un Infern şi aceasta e lumea: trebuie să luptăm împotriva ei. Politica înseamnă religie, creştinismul transcendent, cel al Lumii de Apoi, consolidează stăpânii pe pământ prin renunţarea sclavului şi dă naştere unui stăpân în plus în înaltul cerului. De aceea ateismul şi spiritul revoluţionar nu sunt decât două feţe ale aceleiaşi mişcări de eliberare. Acesta e răspunsul la întrebarea pusă mereu: pentru ce mişcarea revoluţionară s-a identificat mai curând cu materialismul decât cu idealismul? Pentru că a-l înrobi pe Dumnezeu, a-l face să te slujească, înseamnă să ucizi transcendenţa care menţine vechii stăpâni şi pregăteşte, odată cu ascensiunea celor noi, timpul omului rege. Când mizeria îşi va trăi traiul, când contradicţiile istorice se vor fi rezolvat, „adevăratul zeu, zeul uman va fi Statul”. Astfel, *homo homini lupus* devine *homo homini deus*. Această gândire stă la originea lumii contemporane. Odată cu Feuerbach asistăm la naşterea unui teribil optimism pe care îl vedem astăzi încă la lucru şi care pare la antipodul disperării nihiliste. Dar nu e decât o aparenţă. Trebuie să cunoaştem concluziile finale ale lui Feuerbach în a sa *Teogonie*, pentru a întrezări izvorul profund nihilist al acestor gânduri incendiare. împotriva lui Hegel însuşi, Feuerbach va afirma, într-adevăr, că omul nu e decât ceea ce mănâncă şi îşi rezuma astfel gândirea şi viitorul: „Adevărata filosofie este negarea filosofiei. Nicio religie, iată religia mea. Nicio filosofie, iată filosofia mea”.

Cinismul, divinizarea istoriei şi a materiei, teroarea individuală sau crima de stat, aceste consecinţe lipsite de măsura se vor naşte astfel, toate luându-şi argumentele dintr-o concepţie echivocă asupra lumii, care încredinţează doar istoriei grija de a produce valori şi adevăr. Dacă nimic nu se

poate concepe cu claritate înainte ca adevărul, la capătul timpului, să fie scos la lumină, atunci orice acţiune e arbitrară, forţa

sfârşeşte prin a domni. „Dacă realitatea e de neconceput, exclama Hegel, atunci trebuie să născocim concepte de aeconceput”. Într-adevăr, un concept care nu se poate concepe are nevoie, ca şi eroarea, să fie născocit. Dar, pentru a fi acceptat, el nu poate conta pe persuasiune, care este de ordinul adevărului, şi în cele din urmă trebuie să fie impus. Atitudinea lui Hegel constă în a afirma: „Acesta este adevărul, care totuşi nouă ni se pare o eroare, dar care e adevărat, tocmai pentru că se întâmplă să semene a eroare. Cât despre dovadă, nu eu, ci istoria, prin împlinirea ei, e cea care o va furniza”. O asemenea pretenţie nu poate antrena decât două atitudini: fie suspendarea oricărei afirmări până la administrarea dovezii, fie afirmarea a tot ceea ce, în istorie, pare destinat izbânzii şi în primul rând forţa. În ambele cazuri, un nihilism. Oricum, nu vom înţelege gândirea revoluţionară a secolului al XX-lea dacă vom neglija faptul că, printr-o soartă nefericită, ea şi-a aflat o mare parte a inspiraţiei sale într-o filosofie a conformismului şi a oportunismului. Adevărata revoltă nu e pusă în discuţie prin perversiunile acestei gândiri.

În rest, ceea ce autorizează pretenţia lui Hegel e ceea ce el şi face, din punct de vedere intelectual şi pentru totdeauna, suspect. El a crezut că în 1807, odată cu Napoleon şi cu el însuşi, istoria se împlinise, că afirmarea era posibilă, iar nihilismul învins. *Fenomenologia*, biblie ce nu ar fi profeţit decât trecutul, fixa epocii o piatră de hotar. În 1807, toate păcatele fuseseră iertate, iar epocile depăşite. Dar istoria a continuat. Apoi alte păcate zbiară înaintea lumii şi fac să izbucnească scandalul vechilor crime, absolvite pentru totdeauna de filosoful german. Divinizarea lui Hegel prin el însuşi, după cea a lui Napoleon, nevinovat de acum încolo pentru că reuşise să stabilizeze istoria, n-a durat decât şapte ani. În locul afirmării totale, nihilismul a năpădit lumea. Filosofia, chiar slugarnică, are şi ea un Waterloo al ei.

tar nimic nu poate descuraja pofta de divinitate în sufletul omului. Au apărut şi apar alţii, care, uitând de Waterloo, fetind totuşi să termine istoria. Divinitatea omului e încă în e şi nu va putea fi adorată decât la capătul timpului. Tresă lji Ali i! li li D a şi p p p

D” le să slujim acest Apocalips şi, în lipsa lui Dumnezeu, să

ciadim cel puţin Biserica. În fond, istoria, car care nu s-a oprit

T

 încă, lasă să se întrevadă o perspectivă ce ar putea fi cea sistemului hegelian; pentru simplul motiv că ea e în mo provizoriu târâtă, dacă nu condusă, de fiii spirituali ai în, Hegel. Atunci când holera îl răpeşte în plină glorie pe filosof, în bătălia de la Jena, într-adevăr, totul e în ordine pentru ce ce vor supravieţui. Cerul e gol, pământul e sortit puterii fără principii. Cei care au ales să ucidă şi cei care au ales să înrobească vor ocupa pe rând prim-planul scenei, în numele unei revolte deturnate de la adevărul său.

TERORISMUL INDIVIDUAL

Pisarev, teoretician al nihilismului rus, constată că fanaticii cei mai mari sunt copiii şi tinerii. Asta e adevărat şi în privinţa naţiunilor. Rusia era, în acea epocă, o naţiune adolescentă, născută cu forcepsul, abia de un secol, condusă de un ţar încă destul de naiv ca să-i descăpăţâneze el însuşi pe revoltaţi. Nu e de mirare că ea a impus ideologia germană până la extremităţile sacrificiului și distrugerii, de care profesorii nemţi nu fuseseră capabilidecâţ în gândire. Stendhal vedea o primă diferenţă a germanilor faţă de celelalte popoare în faptul că pe ei meditaţia îi exaltă în loc să-i calmeze. Ceea ce e adevărat, dar într-o și mai mare măsură, și pentru Rusia. În această tară tânără, fără tradiţie filosofică, oameni foarte tineri, fraţi ai liceenilor tragici ai lui Lautréamont, s-au împodobit cu gândirea germană şi i-au încarnat, prin sânge, concluziile. Astfel, un „proletariat de bacalaureaţi a preluat ştafeta marii mişcări de emancipare a omului, pentru a-i da înfăţişarea cea mai convulsionată. Până la snrşitul secolului al IX-lea, aceşti bacalaureaţi n-au fost niciodată mai mulţi de câteva mii. Totuşi, doar ei, în faţa absolutismului celui mai compact al vremii, au pretins să elibereze şi, în mod provizoriu, au contribuit la eliberarea efectivă a patruzeci de milioane de mujici Aproape toţi au plătit această libertate prin sinucidere, execuţie, ocnă sau nebunie. Întreaga istorie a terorismului rus se poate rezuma la lupta unei mâini de intelectuali împotriva tiraniei, în prezenţa poporului tăcut. Victoria lui extenuată a fost în cele din urmă trădată. Dar prin sacrificiul lor, până şi prin

negările cele mai extreme, ei au dat concreteţe unei valori sau unei virtuţi noi, care n-a încetat nici până – astăzi, măcar, să înfrunte tirania şi să contribuie la adevărata eliberare.

1 Acelaşi Pisarev notează că, în Rusia civilizaţia, prin materialul său ideologic, a fost întotdeauna importantă. Vezi Armand Coquart, *Pisarev şi ideologia nihlismuluirus*! Dostoievski.

Germanizarea Rusiei în secolul al XIX-lea nu e un fenomen izolat. Influenţa ideologiei germane în acel moment era!) reponderentă şi e bine ştiut că, de exemplu, secolul al XIX-lea n Franţa, prin Michelet şi Quinet, este cel al studiilor germanice. Dar în Rusia această ideologie n-a întâlnit o gândire deja constituită, în vreme ce în Franţa ea a trebuit să lupte şi să se echilibreze cu socialismul libertar. În Rusia, ea se afla pe un teritoriu cucerit. Prima universitate rusă, cea de la Moscova, fondată în 1750, este germană. Lenta colonizare a Rusiei cu profesori, funcţionari şi militari germani, începută sub Petru cel Mare, se transformă, prin grija lui Nicolae I, în germanizare sistematică. Inteligheniia e pasionată de Schelling în acelaşi timp cu francezii, în anii ’30, de Hegel în anii ’40 şi, în a doua jumătate a veacului, de socialismul german izvorât din Hegel. Astfel, tineretul rus varsă în aceste gândiri abstracte forţa pătimaşă şi fără măsură care îi aparţine şi trăieşte în mod autentic aceste idei moarte. Religia omului, deja formulată de maeştrii săi germani, ducea încă lipsă de apostoli şi de martiri. Creştinii ruşi, deturnaţi de la vocaţia lor originală, au jucat acest rol. De aceea el au trebuit să accepte să trăiască fără transcendenţă şi fără virtute.

ABANDONAREA VIRTUŢII

În anii 1820, la primii revoluţionari ruşi, decembriştii, virtutea încă există. La aceşti gentilomi, idealismul iacobin n-a fost corectat încă. Este vorba chiar despre o virtute conştientă. „Părinţii noştri erau sibariţi, noi suntem Catoni”, spune unul dintre ei, Piotr Viasemski. Aici se adaugă doar sentimentul, pe care îl vom regăsi până la Bakunin şi revoluţionarii socialişti din 1905, că suferinţa este regeneratoare. Decembriştii ne duc cu ghidul la acei nobili francezi care s-au aliat cu

starea a treia şi au renunţat la privilegiile lor. Patriconspiraţia (or eşuatăeralipsită de; un program ferm; n» J

l *Capitalul* e tradus în 1872.

1825, careul insurgenţilor a fost distrus cu tunul în Piaţa jenatului, la Sankt-Petersburg. Supravieţuitorii vor fi deportaţi, nu fără ca în prealabil cinci dintre ei să fie spânzuraţi, (jar cu atâta stângăcie încât operaţia a trebuit să fie reluată de două ori. Înţelegem lesne pentru ce aceste victime, în mod ostentativ ineficace, au fost venerate într-un sentiment de exaltare şi de oroare de întreaga Rusie revoluţionară. Dacă nu eficace, ele erau exemplare. Ele marcau, la începutul acestei istorii revoluţionare, drepturile şi măreţia a ceea ce Hegel numea cu ironie sufletul frumos, şi în raport cu care totuşi gândirea revoluţionară va trebui să se definească.

În acest climat de exaltare, gândirea germană va combate influenţa franceză şi îşi va impune valorile unor spirite sfâşiate între dorinţa de răzbunare şi dreptate şi sentimentul singurătăţii lor neputincioase. La început, ea a fost întâmpinată, celebrată şi comentată drept revelaţia însăşi. O nebunie filosofică va cuprinde cele mai lucide spirite. Se va merge până la transpunerea în versuri a *Logicii* lui Hegel. În cea mai mare parte, intelectualii ruşi vor extrage din sistemul hegelian în primul rând justificarea unui chietism social. A căpăta conştiinţa raţionalităţii lumii ar fi de-ajuns. Spiritul se va desăvârşi, în orice caz, la sfârşitul vremurilor. Aceasta este prima reacţie a lui Stankevici, Bakunin sau Bieliński, de exemplu. Apoi pasiunea rusă a dat înapoi în faţa acestei complicităţi de fapt, dacă nu de intenţie, cu absolutismul şi, în curând, s-a aruncat spre cealaltă extremă. Nimic mai revelator în această privinţă decât evoluţia lui Bieliński, unul dintre spiritele cele mai influente din anii ’30 şi 40. Plecat de la un idealism libertar destul de vag, Bieliński îl întâlneşte pe neaşteptate pe Hegel. În camera sa, la miezul nopţii, sub şocul revelaţiei, el izbucneşte în lacrimi, asemenea lui Pascal, şi, dintr-o lovitură, se desparte de vechiul eu: „Nu există nici arbitrar, nici hazard, mi-am luat adio de la francezi”. Iată-l în acelaşi timp conservator şi

partizan al chietismului social. O scrie fără nicio ezitare şi îşi apără cu curaj poziţia, aşa cum o simte. Dar astfel acest suflet cutezător se vede de partea a ceea ce a detestat cel mai mult pe lume, nedreptatea. Dacă totul e logic, atunci totul e justificat. Trebuie să spui da Meiului, serbiei şi Siberiei. A accepta lumea şi suferinţele i se păruse, pentru o clipă, dovadă de măreţie, pentru că se

1 «Lumea este reglată de spiritul raţiunii, asta mă linişteşte în ceea ce Wveşte restul”.

 imagina doar suportând propriile suferinţe şi contradicţii Dar când e vorba să accepte suferinţele altora, curajul dispare dintr-odată. Porneşte în sens invers. Dacă nu poţi îndura suferinţa celorlalţi, înseamnă că în lume ceva e lipsit de justificare, iar istoria, cel puţin într-unul din punctele sale, nu mai coincide cu raţiunea. Dar ea trebuie să fie în întregime raţională sau să nu fie defel. Protestul solitar al omului potolit pentru o clipă de ideea că totul se poate justifica va izbucni din nou în termeni violenţi. Bieliński i se adresează lui Hegel însuşi: „Cu toată stima pe care o port filosofiei dumneavoastră filistine, am onoarea de a vă anunţa că, dacă aş avea norocul să mă caţăr pe cea mai înaltă treaptă a scării evoluţiei, v-aş cere socoteală pentru toate victimele vieţii şi ale istoriei. Nu doresc fericirea, chiar gratuită, dacă nu sunt liniştit în privinţa tuturor fraţilor mei de sânge” 1.

Bieliński a înţeles că ceea ce şi-ar fi dorit nu era absolutul raţiunii, ci plenitudinea fiinţei. El refuză să le identifice. Doreşte nemurirea omului întreg, ridicat prin persoana sa vie, nu abstracta nemurire a speciei devenite Spirit. Pledează, cu aceeaşi patimă, împotriva noilor adversari şi, din această teribilă dezbatere interioară, extrage concluziile pe care i le datorează lui Hegel, dar pe care le îndreaptă împotriva acestuia.

Aceste concluzii vor fi cele ale individualismului revoltat. Individul nu poate accepta istoria aşa cum este. Pentru a se afirma pe sine, el trebuie să distrugă realitatea, nu să colaboreze cu ea. „Zeul meu este negarea, ca realitate recentă. Eroii mei sunt distrugătorii celor vechi: Luther, Voltaire, enciclopediştii, teroriştii, Byron în care”. Astfel

regăsim, dintr-o lovitură, toate temele revoltei metafizice. Sigur, tradiţia franceză a socialismului individualist rămâne totuşi vie în Rusia. Saint-Simon şi Fourier, care sunt citiţi în anii ’30, Proudhon, importat în anii ’40, inspiră marea gândire a lui Herzen şi, încă mult mai târziu, pe aceea a lui Piotr Lavrov. Dar această gândire, ce rămânea ataşată de valorile etice, a sfârşit prin a sucomba, în mod provizoriu, cel puţin în marea sa dezbatere cu gândirile civice. Dimpotrivă, cu şi în pofida lui Hegel, Bieliński regăseşte aceleaşi tendinţe ale individualismului social, dar sub unghiul negării, în refuzul valorilor transcendente. De altfel, în 1848, când va muri.

OMUL REVOLTAT 345

Citat din Hepner, *Bakunin şi panslavismul revoluţionar*, Rivifere.

elndirea sa va fi foarte apropiată de cea a lui Herzen. Dar în Confruntarea sa cu Hegel, el defineşte cu precizie o atitudine le va aparţine nihiliştilor şi, cel puţin în parte, teroriştilor. Astfel, el furnizează un tip de tranziţie între marii seniori idealişti de la 1825 şi studenţii „nihilişti” de la 1860.

TREI POSEDAŢI

Într-adevăr, atunci când Herzen, făcând apologia mişcării nihiliste, e drept, doar în măsura în care vede în ea o mai mare emancipare faţă de ideile preconcepute, va scrie: „Anihilarea celor vechi înseamnă zămislirea viitorului”, el va relua limbajul lui Bieliński. Kotlearevski, vorbind despre cei cărora li se mai spune şi radicali, îi definea ca apostoli „care considerau că trebuie să se renunţe complet la trecut şi personalitatea umană să se înalţe pe un alt tip”. Revendicarea lui Stirner reapare odată cu respingerea întregii istorii şi cu decizia de a nu se mai construi viitorul în funcţie de spiritul istoric, ci în funcţie de individul-rege. Dar individul-rege nu se poate căţăra singur la putere. El are nevoie de ceilalţi şi intră astfel într-o contradicţie nihilistă pe care Pisarev, Bakunin şi Neceaev o vor rezolva extinzând fiecare câte puţin câmpul distrugerii şi al negării, până într-acolo încât terorismul ucide contradicţia însăşi prin simultaneitatea sacrificiului şi a crimei.

Nihilismul anilor ’60 a început în aparenţă prin negarea cea mai

radicală cu putinţă, respingând orice acţiune care nu era pur egoistă. Se ştie că însuşi termenul de nihilism a fost creat de Turgheniev, în romanul său *Părinţi şi copii*, al cărui erou, Bazarov, imagina portretul acestui tip uman. Pisarev, recenzând acest roman, a proclamat că nihiliştii îl recunoşteau pe Bazarov drept model. „N-avem de glorificat, spunea Bazarov, decât sterila conştiinţă de a pricepe, până la un anumit punct, sterilitatea a ceea ce există. «Asta e, a fost întrebat, ceea ce se numeşte nihilism?» «Asta e ceea ce se numeşte nihilism»". Pisarev exaltă acest model pe care, pentru mai multă claritate, îl defineşte astfel: „Sunt străin actualei ordini a lucrurilor, n-am de ce să mă amestec". Deci singura valoare rezidă în egoismul raţional.

Negând tot ce nu e satisfacţie de sine, Pisarev declară ftzboi filosofiei, artei, considerată absurdă, moralei mincinoase, religiei şi chiar uzanţelor şi politeţii. El construieşte teoria uui terorism intelectual care ne duce cu gândul la cel al supra

 realiştilor, dar cu o profunzime despre care Raskolnikov ne dă oimagine exactă. În culmea acestui frumos elan, Pisarev pune, fără să râdă, întrebarea dacă o poate omorî pe maică-sa şi răspunde: „Şi de ce nu, dacă o doresc şi o consider util?" De acum e de mirare că nu-i găsim pe nihilişti preocupaţi să-şi facă avere sau rang, ca să se bucure cu cinism de tot ce li se oferă. La drept vorbind, nihiliştii nu lipsesc de pe p0.ziţiile înalţe ale nici unei societăţi. Dar ei nu-şi teoretizează cinismul şi preferă în orice ocazie să aducă un omagiu ostentativ şi lipsit de consecinţa virtuţii. Cei despre care vorbim se contraziceau prin sfidarea adusă societăţii şi care, în sine, era afirmarea unei valori. Îşi spuneau materialişti, cartea lor de căpătâi era *Forţă şi Materie*, de Büchner. Dar unul dintre ei mărturisea: „Oricare dintre noi era gata să meargă la spânzurătoare şi să-şi dea viaţa pentru Moleschott şi Darwin", punând astfel doctrina mult mai presus decât materia. La acest nivel, doctrina avea un aer de religie şi de fanatism. Pentru Pisarev, Lamarckera un trădător, pentru că Darwin avea dreptate. Astfel, oricine îndrăznea să vorbească despre nemurirea sufletului era excomunicat din acest mediu. Wladimir WeidU; are deci dreptate când defineşte nihilismul drept un

obscurantism raţionalist. La ei, raţiunea anexa în mod straniu prejudecăţile credinţei, cea mai neînsemnată contradicţie a acestor individualişti nu era alegerea celui mai vulgar scientism drept tip de raţiune. Ei negau totul, în afara valorilor celor mai contestabile, cele ale domnului Homais.

Totuşi, nihiliştii le vor oferi un model succesorilor lor, tocmai optând să facă din raţiunea cea mai efemeră o problemă de credinţă. Ei nu credeau în nimic, cu excepţia raţiunii şi interesului. Dar în locul scepticismului au ales apostolatul şi au devenit socialişti. Aici e contradicţia lor. Ca toate spiritele adolescentine, ei resimţeau în acelaşi timp îndoiala şi nevoia de a crede. Soluţia lor personală constă în a conferi negării intransigenta şi patima credinţei. Ce e de mirare, la urma urmei? Weidtecitează fraza dispreţuitoare a filosofului Soloviov, denunţând această contradicţie: „Omul se trage din maimuţă, deci să ne iubim unii pe alţii". Totuşi, adevărul lui Pisarev stă în această sfâşiere. Dacă omul este reflexul lui Dumnezeu, atunci nu contează că e lipsit de dragostea omenească, fiindcă va veni o zi în care el va fi satisfăcut. Dar dacă l *Rusia absentă şi prezentă*, Gallimard.

lor

O creatură oarbă, rătăcind în tenebrele unei condiţii deşi limitate, el are nevoie de semenii săi şi de dragostea pientoare. În fond, te poţi refugia în caritate, dacă nu în mmea fără Dumnezeu? în cealaltă lume, graţia îi posedă pe toţi, chiar şi pe cei care posedă. Cei care neagă totul înţeleg gef puţin că negarea e o nenorocire. Și atunci ei pot fi deschişi spre nenorocirea celuilalt şi, în cele din urmă, se pot nega pe ei înşişi în gândire, Pisarev nu dădea înapoi din faţa uciderii uneimame şi totuşi a găsit accente juste ca să vorbească despre nedreptate. Voia să se bucure egoist de viaţă, dar a îndurat detenţia şi a înnebunit. Atâta cinism etalat l-a condus în sfârşit spre cunoaşterea iubirii, spre exil şi spre suferinţă, până la sinucidere, regăsind astfel, în locul individului-rege pe care dorea să-l înalţe, vechiul om vrednic de milă şi chinuit, a cărui măreţie e singura care iluminează istoria.

Bakunin încarnează, dar într-un mod altminteri spectaculos,

aceleaşi contradicţii. El moare în ajunul epocii teroriste. De altfel, el a dezavuat cu anticipaţie atentatele individuale şi i-a denunţat pe „Brutusii epocii sale”. Totuşi, îi respecta, pentru că l-aâi blamat pe rferzen, deoarece acesta critica în mod deschis atentatul ratat al lui Karakozov asupra ţarului Alexandru al II-lea, din 1866. Acest respect avea raţiunile sale. Bakunin a accentuat asupra urmării evenimentelor, în acelaşi fel ca şi Bieliński şi nihiliştii, în sensul revoltei individuale. Dar el aduce ceva în plus, un sâmbure de cinism politic, care se va consolida în doctrina lui Neceaev şi va împinge până la capăt mişcarea revoluţionară.

Abia ieşit din adolescenţă, Bakunin e tulburat, dezrădăcinat de filosofia hegeliană printr-o prodigioasă zguduire. Se afundă în ea zi şi noapte, „până la nebunie”, spune el. „Nu vedeam nimic altceva decât categoriile lui Hegel”. Când iese din această inerţie, o face cu exaltarea neofiţilor. „Eul meu personal a fost ucis pentru totdeauna, viaţa mea e adevărata viaţă. Într-un fel, ea s-a identificat cu viaţa absolută”. I-a trebuit ceva timp ca să întrezărească primejdiile acestei confortabile poziţii. Cel care a înţeles realitatea nu se ridică împotriva ei, ci profită; iată-l conformist. Nimic din jktainin nu-l predestina acestei filosofii de dulău de pază. v asemenea, e posibil ca voiajul său în Germania şi Apărătoarea opinie pe care şi-o formase despre nemţi să-l fi Pregătit prost pentru acceptarea, cu bătrânul Hegel, a faptului în 1876.

348 *Albert Camus* că statul prusac era depozitarul privilegiat al scopurilor spiritului. Mai rus decât ţarul însuşi, în ciuda visurilor sale universale, el nu putea în niciun caz subscrie la apologia Prusiei câtă vreme ea era fondată pe o logică destul je inflexibilă pentru a afirma: „Viaţa celorlalte popoare nu e nicicum îndreptăţită, căci lumea edominată de poporul care reprezintă această voinţă (Spiritul)”. În anii ’40, pe de alţi parte, Bakunin descoperea socialismul şi anarhismul francez ale căror tendinţe le-a promovat în partev Oricum, Bakunin respingea zgomotos ideologia germană. În aceeaşi mişcare pătimaşă, el mersese spre absolut, aşa cum ar fi trebuit să meargăspre distrugerea absolută, în furia lui „totul sau nimic”, care la el se regăseşte în stare pură.

După ce închinase Unitatea absolută, Bakunin se azvârle în maniheismul cel mai elementar. Fără îndoială, el vrea, în ultimă instanţă, „Biserica universală” şi în mod autentic democratică alibertăţii; aici e religia sa; el aparţine veacului. Totuşi, nu e sigur că în această privinţă credinţa sa era integrală. În *Confesiunea* adresată lui Nicolae I, accentul său pare sincer atunci când afirmă că nu a putut crede niciodată în revoluţia finală „decât printr-un efort supranatural şi dureros, sufocând cu forţa vocea interioară care îmi şoptea absurditatea speranţelor mele”. Dimpotrivă, imoralismul său teoretic e mult mai ferm, şi îl vedem în mod constant fornăind cu plăcerea şi bucuria unui animal nărăvaş. Istoria nu e guvernată decât de două principii, statul şi revoluţia socială, revoluţia şi contrarevoluţia, despre care” nici vorbă nu e să se concilieze, ci sunt angajate într-o luptă pe viaţă şi pe moarte. Statul înseamnă crimă. „Statul cel mai mic şi cel mai inofensiv e totuşi criminal în visurile sale”. Deci revoluţia înseamnă binele. Această luptă depăşeşte politica, e şi lupta principiilor luciferice împotriva principiului divin. Bakunin reintroduce explicit în acţiunea revoltată una din temele revoluţiei romantice. Proudhon decreta deja că Dumnezeu e llăul şi exclamă: „Vino, Satan, calomniat de netrebnici şi de regi”. Bakunin lasă să se întrezărească şi întreaga profunzime a unei revolte în aparenţă politică „Răul e revolta satanică împotriva autorităţii divine, revolta în care, dimpotrivă, noi vedem germenul fecund al oricărei emancipări umane. Precum Frăţiorii din Boemia secolul?! al XIV-lea (?), socialiştii revoluţionari se recunosc astăzi prin aceste cuvinte: „În numele celui căruia i s-a făcut” mare nedreptate”.

OMUL REVOLTAT 349

Deci lupta împotriva creaţiei va fi fără milă şi fără morală, singura salvare stă în exterminare. „Pasiuneadistrugerii e o pasiune creatoare”. Paginile înflăcărate ale lui Bakunin asupra revoluţiei de la 48 urlă pătimaş această bucurie de a distruge. „Sărbătoare fără început şi fără sfârşit”, spune el. Într-adevăr, pentru el, ca pentru toţi oprimaţii, revoluţia înseamnă sărbătoare, în sensul sacru al cuvântului. Ne dndim aici la anarhistul francez Coeurderojr, care, în cartea sa *Ura*! *sau Revoluţia cazacilor*, chema hoardele din Nord să pustiască totul. El mai

voia şi „să dea foc casei tatălui" şi exclama că nu speră decât în potopul uman şi în haos. În cursul acestor manifestări în stare pură, revolta poate fi sesizată în adevărul său biologic. De aceea Bakunin a fost singurul din vremea sa care a criticat cârmuirea revoluţiilor cu o profunzime excepţională. împotriva oricărei abstracţii, el a pledat pentru omul total, identificat în întregime cu revolta sa. Dacă glorifică brigandul, căpetenia răzmeriţelor, dacă modelele sale preferate sunt Stenka Razin şi Pugaciov este pentru că aceşti oameni s-au bătut fără doctrină şi fără principii, pentru un ideal de libertate pură. Bakunin introduce în centrul revoluţiei principiul nud al revoltei. „Furtuna şi viaţa, iată ce ne trebuie. O lume nouă, fără legi şi, în consecinţă, liberă".

Dar o lume fără legi e o lume liberă? aceasta e întrebarea care se pune în cazul oricărei revolte. Dacă ar fi trebuit să-i cerem răspunsul lui Bakunin, el ar fi fost neîndoielnic. Deşi se opusese în toate circumstanţele, şi cu cea mai extremă luciditate, socialismului autoritar, din clipa în care el însuşi defineşte societatea viitorului, o prezintă, fără a se îngrijora din pricina contradicţiei, drept o dictatură. Statutele *Frăţiei Internaţionale* (1864 – 1867), pe care le redacta el însuşi, stabilesc deja subordonarea absolută a individului faţă de comitetul central, în timpul acţiunii. Asta e valabil şi pentru perioada care va urma după revoluţie. El nădăjduieşte pentru Rusia eliberată „o viguroasă putere dictatorială… o putere înconjurată de partizani, luminată de sfaturile lor, consolidată prin colaborarea lor benevolă, dar care să nu fie limitată de nimic şi de nimeni". Bakunin, ca şi inamicul său, Marx, a contribuit la apariţia doctrinei leniniste. De altfel, yisul imperiului slav revoluţionar, aşa cum îl evoca Bakunin în ţarului, este identic, până la detaliile de frontieră, cu cel

1 *Confesiuni*, Rieder, p. 102 şi urm.

2 Claude Harmel şi Alain Sergent, *Istoria anarhiei*, vol. I.

 realizat de Stalin. Venite de la un om care ştiuse să afirme ca motorul esenţial al Rusiei ţariste era frica şi care refuza teoria marxist a unei dictaturi de partid, aceste concepţii pot părea contradictorii. Dar această contradicţie demonstrează că originile doctrinelor anterioare sunt în parte nihiliste. Pisarev îl

justifică pe Bakunin. Desigur, el voia libertatea totală. Dar o căuta pe calea unei distrugeri totale. A distruge totul înseamnă a te consacra construcţiei fără temelii, pnu urmare trebuie să ţii pereţii în picioare cu mâna. Acela care respinge întreg trecutul, fără să păstreze nimic din ceea ce i-ar putea servi pentru însufleţirea revoluţiei, e condamnat să nu-şi găsească justificare decât în viitor şi, până atunci, să însărcineze poliţia cu legitimarea provizoriului. Bakunin anunţa dictaturanu în contradicţie cu dorinţa sa de distrugere, ci în conformitate cu ea. Într-adevăr, nimic nu-l putea opri, deoarece, în focul negării totale, valorile etice se topiseră şi ele. Prin *Confesiunea* sa către tar, în mod deschis slugarnică, dar pe care o scria ca să fie eliberat, el introduce spectaculos jocul dublu în politica revoluţionară. Prin *Catehismul revoluţionarului*, despre care se presupune că l-a redactat în Elveţia, împreună cu Neceaev, el conferă o formă, chiar dacă ulterior va trebui s-o renege, acestui cinism politic care urma să apese continuu asupra mişcării revoluţionare şi pe care Neceaev însuşi l-a ilustrat într-un mod provocator.

Figură mai puţin cunoscută decât Bakunin, mai misterioasă, dar mai semnificativă pentru demersul nostru, Neceaev a împins coerenţa nihilismului cât de departe a putut. Acest spirit e aproape lipsit de contradicţii. Apare spre 1866 în mediile intelighenţiei revoluţionare şi are o moarte obscură în ianuarie 1882. În acest scurt interval, n-a încetat să seducă studenţii din jurul lui, pe Bakunin însuşi şi pe revoluţionarii emigraţi şi, în sfârşit, pe gardienii închisorii sale, pe care a reuşit să-i antreneze într-o conspiraţie nebunească. Când îşi face apariţia, are deja convingeri ferme. Dacă Bakunin a fost atât de fascinat de el, dacă a consimţit să-l însărcineze cu mandate imaginare e pentru că recunoştea în această figură implacabilă ceea ce recomandase el însuşi şi ceea ce, într-un anume fel, ar fi fost şi el dacă şi-ar fi putut tămădui sufletul. Neceaev nu s-a mulţumit să spună că trebuia să se alieze cu „lumea sălbatică a bandiţilor, acest veritabil şi unic mediu revoluţionar al Rusiei”, nici să scrie o dată în plus, precum Bakunin, că de acum politica va fi religie şi religia va fi poli; tică. El s-a transformat în călugărul nemilos al unei revoluţi

disperate: visul său cel mai evident era fondarea ordinii uligase care ar fi permis propagarea şi, în cele din urmă, triumful divinităţii întunecate pe care se hotărâse s-o slujească.

Nu numai că a disertat asupra distrugerii universale, originalitatea sa a constat în a revendica, plin de răceală, pentru sei ce se dăruie revoluţiei „totul e permis" şi de a-şi fi permis într-adevăr totul „Revoluţionarul e un om condamnat dinainte, gl nu trebuie să aibă nici relaţii pasionale, nici lucruri sau fiinţe dragi. Ar trebui să se lipsească până şi de nume. În el, totul trebuie să se concentreze asupra unei singure pasiuni: revoluţia". Într-adevăr, dacă istoria, în afara oricărui principiu, nu e alcătuită decât din lupta între revoluţie şi contrarevoluţie, nu există altă ieşire decât îmbrăţişarea integrală a uneia din aceste două valori, pentru a muri sau a renaşte prin ea. Neceaev împinge această logică până la capăt. Prin el, revoluţia se va separa pentru prima oară în mod explicit de dragoste şi de prietenie.

Se întrevăd la el consecinţele psihologiei arbitrare vehiculate de gândirea lui Hegel. Acesta admisese totuşi că recunoaşterea conştiinţelor una de către cealaltă se poate face în înfruntarea dragostei. Cu toate acestea, refuzase să aşeze în prim-planul analizei sale acestjenomen", care, după el, „avea forţa, răbdarea şi hărnicia negativului". Preferase să-şi folosească conştiinţele într-o luptă de crabi orbi, tatonând neputincioși pe fundul mărilor, ca să se încleşteze în sfârşit într-o bătaiepe viaţă şi pe moarte, și să lase deoparte cealaltă imagine, în egala măsură legitimă, a farurilor care se caută cu greu în noapte şi care, în cele din urmă, se unesc întru mai multă lumină. Cei care se iubesc, prietenii, amanţii, ştiu că dragostea nu e doar o fulgerare, ci şi o luptă, lungă şi dureroasă, în tenebre, pentru recunoaşterea şi concilierea definitive. În fond, virtutea istorică se recunoaşte prin aceea că dă dovadă de răbdare, adevărata dragoste e la fel de răbdătoare ca şi ura. De altfel, revendicarea dreptăţii nu e singura care, de-a lungul secolelor, justifică pasiunea revoluţionară ce se sprijină şi pe o exigenţă a prieteniei pentru toţi, chiar, şi mai «es, în faţa unui cerc vrăjmaş. În toate timpurile, cei care mor pentru dreptate

şi-au spus „fraţi”. Pentru ei toţi, violenţa e rezervată inamicului, în slujbacomunităţii celor oprimaţi. Dar dacă revoluţia este unica valoare, ea pretinde

Se mai poate face şi prin admiraţie, unde cuvântul „maestru” capătă astfel 1111 sens înalt: cel care formează fără să distrugă.

352 *Albert Camus* totul, chiar şi delaţiunea, deci sacrificarea prietenului. De acum, violenţa va fi îndreptată împotriva tuturor, în slujba unei idei abstracte. A fost necesară întronarea domniei posedaţilor pentru a se afirma în acelaşi timp că revoluţia în sine trecea înaintea celor pe care voia să-i salveze şi că prietenia, care până acum transfigura înfrângerile, trebuia să fie sacrificată şi amânată pentru ziua încă invizibilă a victoriei.

Originalitatea lui Neceaev constă astfel în justificarea violentei faţă de fraţi. Ei fixează *Catehismul* împreună cu Bakunin. Dair în clipa în care acesta, într-un fel de rătăcire, i-a încredinţat misiunea de a reprezenta în Rusia q Uniune revoluţionari europeană care nu exista decât în imaginaţia lui, Neceaev ajunge într-adevăr în Rusia, fondează propria societate secretă, numită „Judecata poporului” şi îi defineşte el însuşi statutul. Regăsim aici, fără îndoială, necesar oricărei acţiuni militare sau politice, comitetul central secret căruia toţi trebuie să-i jure fidelitate absolută. Dar Neceaev face mai mult decât să militarizeze revoluţia, începând din clipa în care admite că şefii, pentru aşi dirija subordonaţii, au dreptul să recurgă la violentă şi minciună. Într-adevăr, el va minţi, pentru început, când îşi va spune delegat al acelui comitet central încă inexistent şi când, pentru a-i angaja pe şovăielnici în acţiunea pe care plănuia s-o întreprindă, îl va descrie ca dispunând de resurse nelimitate. Va face şi mai mult, distrugând mai multe categorii de revoluţionari, cei din prima categorie (să înţelegem şefii) păstrânddreptul de a-i considera pe ceilalţi „un capital de care te poţi dispensa”. Toţi şefii din istorie au gândit poate astfel, dar n-au spus-o, în brice caz, până la Neceaev, niciun şef revoluţionar nu îndrăznise să facă din asta principiul conduitei sale. Nicio revoluţie nu pusese în fruntea tabelei sale de legi că omul putea fi un instrument. La recrutare se făcea în mod tradiţional apel la curaj şi la spiritul de

sacrificiu. Neceaev decide că-i poţi şantaja sau teroriza pe şovăielnici şi că-i poţi înşela pe credufi. Până şi revoluţionarii imaginari pot fi de folos, dacă-i împingi sistematic ia îndeplinirea actelor celor mai primejdioase. Cât despre oprimaţi, dacă tot e vorba să-i salvezi o dată pentru totdeauna, încă îi mai poţi oprima-Ceea ce pierd ei vor câştiga viitorii oprimaţi. Neceaev decretează drept principiu că e necesar să împingi guvernele spre măsuri represive, că nu trebuie să te atingi niciodată de reprezentanţii oficiali cei mai urâţi de populaţie şi că, în sfârşit, societatea secretă trebuie să-şi folosească întreaga activitate pentru a amplifica suferinţele şi mizeria maselor.

Deşi aceste idei drăgălaşe şi-au căpătat astăzi întregul sens, N” eceaev n-a putut vedea triumful principiilor sale. El a încercat cel puţin să le aplice prin uciderea studentului jvanov, care a înfierbântat imaginaţia vremii destul pentru ca postoievski să facă din ea una din temele din *Demonii*. Ivanov, a cărui singură vină pare a fi fost îndoielile asupra comitetului central al cărui delegat se declara Neceaev, se opunea revoluţiei deoarece se opune celui care se identifica cu ea. Deci trebuia să moară. „Ce drept avem să-i răpim viaţa unui om? întreabă Uspenski, unul dintre tovarăşii lui Neceaev. Nu e vorba despre drept, ci despre datoria noastră de-a elimina tot ceea ce dăunează cauzei”. Într-adevăr, când revoluţia e singura valoare, nu mai există drepturi, există doar datorii, par, printr-o răsturnare imediată, în numele acestor datorii, îţi arogi toate drepturile. În numele cauzei, Neceaev, care n-a atentat la viaţa nici unui tiran, îl ucide deci pe Ivanov într-o ambuscadă. Apoi părăseşte Rusia şi se va întâlni cu Bakunin, care schimbă placa şi condamna această „respingătoare tactică”. „Am ajuns încetul cu încetul, scrie Bakunin, să mă conving că, pentru a întemeia o societate indestructibilă trebuie să-ţi alegi drept bază politica lui Machiavelli şi să adopţi sistemul iezuit: pentru trup, doar violenţa; pentru inimă, minciuna”. Asta e evident. Dar în numele cui să decizi că această tactică e respingătoare, dacă revoluţia, aşa cum voia Bakunin, este singurul bine? Neceaev e cu adevărat în slujba revoluţiei, nu-l slujeşte pe el, ci cauza. Extrădat, nu divulgă nimiciudecătorilor.

Condamnat la douăzeci şi cinci de ani de puşcărie, domneşte şi asupra închisorilor, organizează temnicerii într-o societate secretă, proiectează asasinarea ţarului, e judecat din nou. O moarte în fundul unei fortăreţe închise, la capătul a doisprezece ani de recluziune, iată viaţa acestui revoltat ce inaugurează rasa dispreţuitoare a marilor seniori ai revoluţiei.

În acest moment, în sânul revoluţiei totul e cu adevărat permis, moartea poate fi erijată în principiu. S-a crezut totuşi odată cu reînnoirea populismului în 1870, că mişcarea revoluţionară izvorâtă din tendinţele religioase şi etice pe care le jasim la decembrişti şi în socialismul lui Lavrov şi Herzen va fina evoluţia spre cinismul politic pe care a ilustrat-o Herzen. Mişcarea făcea apel la „inimile vieţii”, le cerea să meargă în mijlocul poporului şi să-l educe în scopul de a porni el însuşi spre eliberare.

«Gentilomii pocăiţi” îşi părăseau familia, se îmbrăcau înenţ şi mergeau în sate ca să le predice ţăranilor. Dar

354 *Albert Camus* ţăranul era neîncrezător şi tăcea. Când nu tăcea, îl denunţa pe apostol jandarmului. Acest eşec al sufletelor curate trebuie să arunce mişcarea spre cinismul unui Neceaev sau, cel putii spre violenţă. În măsura în care intelighenţia n-a putut atrage poporul spre ea, s-a simţit din nou singură în fata autocraţiei; din nou, lumea i s-a înfăţişat împărţită în stăpâni şi sclavi Gruparea *Voinţa poporului* va erija deci terorismul indivi! dual în principiu şi va inaugura sena crimelor, ce va continua până în 1905, cu partidul socialist revoluţionar. Aici se nasc teroriştii, deturnaţi de la iubire, ridicaţi împotriva vinovăţiei stăpânilor, dar singuri cu disperarea lor în faţa contradicţiilor pe care nu le vor putea rezolva decât prin dublul sacrificiu al inocenţei şi al vieţii lor.

UCIGAŞII DELICAŢI

Anul 1878 e anul naşterii terorismului rus. O fată foarte tânără, Vera Zasulici, a doua zi după procesul celor o sută nouăzeci şi trei de narodnici, din 24 ianuarie, îl ucide pe generalul Trepov, guvernatorul Sankt-Petersburgului. Achitată de juraţi, ea va scăpa apoi poliţiei ţarului. Acest foc de armă declanşează o cascadă de represiuni şi de

atentate, care îşi răspund unele altora şi cărora e lesne de ghicit că doar oboseala le-ar putea pune capăt.

În acelaşi an, un membru al *Voinţei poporului*, Kravciński, face din teroare un principiu în pamfletul său *Moarte pentru moarte*. Consecinţele nu întârzie. În Europa, împăratul Germaniei, regele Italiei şi regele Spaniei sunt victimele unor atentate. Tot în 1878, Alexandru al II-lea creează, prin Ohrana, arma cea mai eficace a terorismului de stat. Începând de acum, secolul al XIX-lea se încoronează cu crime, în Rusia şi în Occident. În 1879, un nou atentat împotriva regelui Spaniei şi un atentat ratat împotriva ţarului. În 1881, asasinarea ţarului de către teroriştii din *Voinţa poponM* Sofia Perovskaia, Jeliabov şi tovarăşii lor sunt spânzuraţi. În 1883, atentat împotriva împăratului Germaniei, al cărui ucigaş piere sub secure. În 1887, executarea martirilor din Chicago şi congresul de la Valencia al anarhiştilor spanioli, care lansează avertismentul terorist: „Dacă societatea nu cedează, trebuie ca răul şi viciul să piară, chiar de va fi să pierim şi noi odată cu ele”. Anii ’90 marchează în Franţa punctul culminant al ceea ce se numea propaganda prin fapte. Performanţi lui Ravachol, Vaillant şi dHenry prefaţează asasinarea 1

Carnot. Numai în anul 1892 numărăm mai mult de o mie de atentate cu dinamită în Europa şi aproape cinci sute în America. În 1898, uciderea Elisabetei, împărăteasa Austriei, în 1901, asasinarea lui Mackinley, preşedintele S.U.A. în Rusia, unde atentatele împotriva reprezentanţilor de mâna a doua ai guvernului n-au încetat, se naşte, în 1903, *Organizata luptă* a partidului socialist revoluţionar, care grupează figurile cele mai extraordinare ale terorismului rus. Uciderea lui Plehve de către Sazonov şi a marelui duce Serghei de către Kaliaev, în 1905, marchează punctele culminante ale acestor treizeci de ani de apostolat sângeros şi încheie, pentru religia revoluţionară, epoca martirilor.

Nihilismul, îndeaproape amestecat în mişcarea unei religii decepţionate, sfârşeşte astfel în terorism. În universul negării totale, prin bomba şi prin revolver, ca şi prin curajul cu care mergeau spre

eşafod, aceşti tineri încercau să iasă din contradicţie şi să creeze valorile care le lipseau. Până la ei, oamenii mureau în numele a ceea ce ştiau sau a ceea ce credeau că ştiu. Începând cu ei, se capătă obiceiul, mai dificil, de a te sacrifica pentru ceva despre care nu ştiai nimic, în afara faptului că trebuia să mori pentru ca acel ceva să existe. Până acum, cei care trebuiau să moară se lăsau în voia lui Dumnezeu, împotriva dreptăţii oamenilor. Dar când citeşti declaraţiile condamnaţilor din această perioadă, eşti frapat să vezi că toţi, fără excepţie, se lăsau, împotriva judecătorilor lor, în voia altor oameni, care urmau să se nască. Aceşti oameni viitori, în absenţa unor valori supreme, rămâneau ultimul lor recurs. Viitorul este singura transcendenţă a oamenilor fără Dumnezeu. Fără îndoială, teroriştii vor în primul rând să distrugă, să nimicească absolutismul sub şocul bombelor. Dar prin moartea lor, cel puţin, ei urmăresc să recreeze o comunitate a dreptăţii şi iubirii şi să reia astfel o misiune trădată de Biserică, teroriştii vor în realitate să creeze o Biserică de unde într-o zi va ţâşni noul zeu. Dar asta-i tot? Dacă asumarea voluntară a vinovăţiei şi morţii n-ar fi făcut să izvorască altceva decât făgăduinţa unei valori încă nenăscute, istoria de astăzi ne-ar îngădui să afirmăm, pentru moment, în orice caz, că au murit degeaba şi că n-au încetat să fie nihilişti. O valoare viitoare este, de altfel, o contradicţie în termeni, deoarece ea nu poate lumina o acţiune şi nici furniza un principiu de alegere câtă vreme nu capătă formă. Dar oamenii de la 1905, sfâşiaţi de contradicţii, dădeau viaţă, prin negarea şi moartea iorî unei valori le acum imperioase, pe care o scoteau la iveală crezând că

 prin asta îi vestesc întronarea. Ei aşezau ostentativ deasupra călăilor şi a lor înşişi acest bine suprem şi dureros pe care l-am întâlnit de la originile revoluţiei. Să ne oprim măcar asupra acestei valori, pentru a o examina, în momentul în care spiritul revoltat întâlneşte, pentru ultima oară în istoria noastră, spiritul de compasiune.

„Se poate vorbi despre acţiunea teroristă fără a lua parte la ea?” exclamă studentul kaliaev. Tovarăşii săi, reuniţi începând din 1903 în *Organtaţia de luptă* a partidului socialist revoluţionar, sub conducerea

lui Azev, apoi a lui Boris Savinkov, se menţin cu toţii la înălţimea acestei măreţe expresii. Aceştia sunt oameni ai exigenţei. Ultimii în istoria revoltei, ei nu vor refuza nimic din condiţia şi drama lor. Dacă au trăit sub teroare, „dacă au crezut în ea (Pokotilov), ei n-au încetat să se simtă sfâşiaţi. Istoria oferă puţine exemple de fanatici care să fi resimţitscrupule până şi în lupta corp la corp. Oamenilor de la 1905, cel puţin, îndoielile nu le-au lipsit niciodată. Cel mai mare omagiu pe care li l-am putea aduce este să spunem că n-am şti, în 1950, să le punem o singură întrebare pe care ei să nu şi-o fi pus deja şi la care, în viaţă sau prin moartea lor, să nu fi răspuns în parte.

Totuşi, ei au intrat repede în istorie. Când Kaliaev, de exemplu, decide în 1903 să ia parte la acţiuni teroriste împreună cu Savinkov, el avea douăzeci şi şase de ani. Doi ani mai târziu, *Poetul*, cum îl supranumeau, este spânzurat. O carieră scurtă. Dar celui care studiază cu puţină pasiune istoria acestei perioade, Kaliaev, în trecerea sa vertiginoasă, îi oferă figura cea mai semnificativă a terorismului. Sasonov, Schweitzer, Pokotilov, Voinarovski şi cea mai mare parte a celorlalţi au apărut astfel în istoria kusiei şi a lumii, înălţaţi pentru o clipă, sortiţi exploziei, oaspeţi fugari şi de neuitat ai unei revolte din ce în ce mai sfâşiate.

Aproape toţi sunt atei. „Îmi amintesc, scrie Boris Voinarovski, care moare aruncându-şi bomba asupra amiralului Dubasov, că, încă dinainte chiar de a intra la liceu, îi predicam ateismul unuia dintre prietenii mei din copilărie. O singură problemă mă încurca. De unde venea asta? Fiindcă n-aveam nici cea mai vagă idee despre eternitate”. Cât despre Kaliaev, el crede în Dumnezeu. Cu câteva minute înaintea unui atentat care va eşua, Savinkov îl zăreşte pe stradă, proptit înaintea unei icoane, ţinând bomba într-o mână şi făcându-şi cruce cu cealaltă. Dar el repudiază religia. În celula sa, înaintea execuţiei, refuză ajutorul acesteia.

Clandestinitatea îi obligă să trăiască în singurătate. Ei nu cunosc decât într-un mod abstract bucuria intensă a oricărui om de acţiune în contact cu o largă comunitate umană. Dar legătura care îi uneşte ţine

pentru ei locul tuturor ataşamentelor.

„Cavalerism”, scrie Sazonov, care comentează astfel: Cavalerismul nostru era pătruns de un asemenea spirit, jjicât cuvântul frate încă nu traduce cu suficientă limpezime esenţa relaţiilor noastre reciproce”. În ocnă, acelaşi Sazonov le scria prietenilor săi: „Cât despre mine, condiţia indispensabilă a fericirii e să păstrez pentru totdeauna conştiinţa deplinei mele solidarităţi cu voi”. La rândul său, Voinarovski mărturiseşte a-i fi spus femeii iubite, care îl reţinea, această frază despre care recunoaşte că e „puţintel comică”, dar care, după el, îi dovedeşte starea de spirit: „Te-aş blestema dacă aş ajunge cu întârziere la tovarăşii mei”.

Aceşti bărbaţi şi femei pierduţi în gloata rusă, strânşi unii în alţii, aleg meseria de executoricăreia nu-i consacră nimic. Trăiesc în acelaşi paradox, împletind respectul pentru viaţa umană în general şi dispreţul pentru propria lor viaţă, care merge până la nostalgia sacrificiului suprem. Pentru Dora Briliant, chestiunile programatice nu contau. Acţiunea teroristă se împodobea în primul rând cu sacrificiu lpe care i-l închina teroristul. „Dar, spune Savinkov, teroarea apăsa asupra ei ca o cruce”. Kaliaev e gata să-şi sacrifice viaţa în orice clipă. „Mai mult decât atât, el îşi dorea cu patimă acest sacrificiu”. În timpul pregătirii atentatului împotriva lui Plehve, propune să se arunce sub cai şi să piară odată cu ministrul. Şi la Voinarovski gustul pentru sacrificiu coincide cu atracţia morţii. După arestare, el le scrie părinţilor săi: „De câte ori, în adolescenţă, nu-mi venise ideea de a mă sinucide...”

În acelaşi timp, aceşti executori care-şi puneau viaţa în pericol cu atâta dăruire nu se atingeau de a celorlalţi decât cu mari procese de conştiinţă. Atentatul împotriva marelui duce Serghei eşuează prima oară deoarece Kaliaev, aprobat de toţi tovarăşii săi, refuză să ucidă copiii care se găseau în toasina marelui duce. Despre Rachel Louribe, o altă terorista, Savinkov, scrie: „Avea încredere în acţiunea teroristă, considera drept o onoare şi o datorie să ia parte la ea, dar Şfagele n-o tulbura mai puţin decât o tulbura pe Dora”. Ace-*W* Savinkov se opune unui atentat împotriva amiralului Dubasov, în rapidul

Petersburg-Moscova: „La cea mai mică „prudenţă, explozia s-ar fi putut produce în vagon şi ar fi ucis nişte străini”. Mai târziu, Savinkov, „în numele conştiinţei

teroriste”, se va apăra cu indignare de acuzaţia de a fi făcut un copil de şaisprezece ani să participe la un atentat. momentul evadării dintr-o închisoare ţaristă, decide să tragă asupra ofiţerilor care s-ar fi putut opune fugii sale, dar să se sinucidă mai curând decât să îşi îndrepte arma împotriva soldaţilor. La fel, Voinarovski, acest ucigaş de oameni care mărturiseşte că n-a vânat niciodată, „găsind barbară această ocupaţie”, declară la rându-i: „Dacă Dubasov va fi însoţit de nevastă-sa, nu voi arunca bomba”.

O atât de profundă uitare de sine, aliată cu o atât de profundă grijă pentru viaţa altora ne îngăduie să presupunem că aceşti ucigaşi delicaţi au trăit destinul revoltat în contradicţia sa cea mai extremă. Se mai poate crede şi că ei, deşi recunoscând caracterul inevitabil al revoluţiei, mărturiseau totuşi că ea e nejustificată. Necesară şi de neiertat, astfel le apărea crima. Sufletele mediocre, confruntate cu această teribilă problemă, se pot odihni în uitarea unuia din termeni, Ele se vor mulţumi, în numele principiilor formale, să găsească de neiertat orice violentă imediată şi vor îngădui astfel acea violentă difuză existentă la scara lumii şi a istoriei. Sau se vor consola, în numele istoriei, că aceasta violenţă e necesară şi vor adăuga astfel crimă după crimă, până la a nu face din istorie decât o singură şi lungă violare a tot ceea ce, în om, protestează împotriva nedreptăţii. Asta defineşte cele două chipuri, burghez şi revoluţionar, ale nihilismului contemporan.

Dar sufletele extreme despre care e vorba nu uitau nimic. De acum, incapabili să justifice ceea ce totuşi găseau necesar, au decis să se ofere pe ei înşişi drept justificare şi să răspundă prin sacrificiul personal la întrebarea care li se punea. Pentru ei, ca şi pentru toţi revoltaţii ce le-au premers, crima s-a identificat cu sinuciderea. Astfel, o viaţă e plătită cu o altă viaţă şi, din aceste două holocausturi, izvorăşte făgăduinţa unei valori. Kaliaev, Voinarovski şi ceilalţi cred în echivalenţa vieţilor. Ei nu aşază deci nicio idee mai presus de viaţa

omenească, deşi ucid pentru idee. Trăiesc la înălţimea ideii. În sfârşit, o justifică, încarnând-o până la moarte. Suntem încă în faţa unei concepţii, dacă nu religioase, măcar metafizice asupra revoltei. După ei vor apărea alţi oameni care, animaţi de aceeaşi credinţă devoratoare, vor considera totuşi aceste metode drept sentimentale şi vor refuza să admită că orice viaţă e echivalentă oricărei alte1 vieţi. Astfel, ei vor aşeza deasupra vieţii omeneşti o ide abstractă, chiar dacă o numeau istorie, căreia, supuşi dinainte

vOr decide, în plin arbitrar, să-i supună şi pe ceilalţi. Problema revoltei nu se va mai rezolva în aritmetică, ci în calculul probabilităţilor. În faţa unei viitoare împliniri a ideii, viaţa omenească poate însemna totul sau nimic. Cu cât este mai mare credinţa pe care cel ce calculează o investeşte în această realizare, cu atât preţuieşte mai puţin viaţa omenească. La limită, ea nu mai preţuieşte nimic.

Ne va reveni sarcina de a examina această limită, adică vremea călăilor-filosofi şi a terorismului de stat. Dar, până atunci, revoltaţii de la 19CÂ5, prin limita la care se menţin, ne învaţă, în mijlocul exploziilor bombelor, că revolta nu poate juce, fără a înceta să fie revoltă, la consolare şi la confort dogmatic. Singura lor victorie aparentă este măcar triumful asupra singurătăţii şi negării. În mijlocul unei lumi care îi neagă şi îi respinge, ei încearcă, asemenea tuturor inimilor mari, să „refacă, om cu om, fraternitatea. Dragostea pe care și-o poartă reciproc, care îi face fericiţi până şi în deșertul ocnei, care se extinde asupra imensei mase a fraţilor aserviţi şi tăcuţi, dă măsura nefericirii şi speranţei lor. Pentru a sluji această dragoste, ei trebuie mai întâi să ucidă, pentru a afirma domnia inocenţei, să accepte o anumită vinovăţie. Această contradicţie nu se va rezolva pentru ei decât în ultima clipă. Singurătatea şi cavalerismul, jugul şi speranţa nu vor fi depășite decât prin libera acceptare a morţii. Deja, Jeliabov, care a organizat în 1881 atentatul împotriva ţarului Alexandru al II-lea, arestat cu patruzeci şi opt de ore înaintea crimei, ceruse să fie executat în același timp cu autorul real al atentatului. „Doar lașitatea guvernului, spune el în scrisoarea către autorităţi, ar putea explica de ce s-a înălţat

un singur eşafod în loc de două”. Se vor înălţa cinci, din care unul pentru femeia pe care o iubea. Dar Jeliabov muri surâzând, în timp ce Râsakov, care cedase în timpul interogatoriilor, fu sunt spre eşafod pe jumătate nebun de frică.

Pentru că exista un fel de vinovăţie pe care Jeliabov nu şi-o dorea şi pe care ştia că o va primi, ca şi Râsakov, dacă are rămas singur după ce ar fi ucis sau ar fi instigat la crimă. La picioarele eşafodului. Sofia Perovskaia îşi va îmbrăţişa iubitul şi pe ceilalţi doi prieteni ai lui, dar îi va mtoarce spatele tai Râsakov, ce va muri singur, ca un damnat al noii religii. Pentru Jeliabov, moartea în mijlocul tovarăşilor săi coincidea justificarea. Cel care ucide nu e vinovat decât dacă mai nsimte să trăiască sau dacă, pentru a trăi, îşi trădează am. Dimpotrivă, moartea anulează vina şi crima însăşi.

fel, Charlotte Corday îi strigă lui Fouquier-Tinville:

360 *Albert Camus*

„Oh, monstrul! Mă ia drept o ucigaşă!” E descoperirea disperată a unei valori umane aflate la jumătatea drumului între inocenţă şi culpabilitate, între raţional şi iraţional, între istorie şi eternitate. În clipa acestei descoperiri, dar numai atunci, asupra acestor disperaţi coboară o pace stranie, cea a victoriilor definitive. În celula sa, Polivanov spune că ar fi fost „uşor şi dulce” să moară. Voinarovski scrie că şi-a învins teama de moarte. „Fără ca pe faţă să-mi tresarăun singur muşchi, fără să vorbesc, voi urca pe eşafod… Şi asta nu va fi o violenţă exercitată asupra mea, ci va firezultatul perfect natural a tot ceea ce am trăit”. Mult mai târziu, locotenentul Schmidt va scrie şi el înainte de a fi împuşcat: „Moartea mea va desăvârşi totul şi, încoronată prin supliciu, cauza mea va fi ireproşabilă şi perfectă”. Şi Kaliaev, condamnat la eşafod după ceseridicase ca acuzator în faţa tribunalului, declară ferm: „Îmi consider moartea un suprem protest împotriva unei lumi de lacrimi şi de sânge”. Kaliaev mai scrie şi că, „începând din clipa în care m-am aflat după gratii, n-am mai avut nicio secundă dorinţa de a rămâne în vreun fel oarecare în viaţă”. Dorinţa îi va fi îndeplinită. La 10 mai, la ora două dimineaţa va porni spre singura justificare pe care o recunoaşte, îmbrăcat complet în negru, fără pardesiu, acoperit cu o

pălărie din fetru, urcă pe eşafod. Părintelui Florenski, care îi întinde crucifixul, condamnatul, întorcându-i spatele lui Hristos, îi răspunde doar: „V-am spus deja c-am terminat cu viaţa şi că sunt pregătit pentru moarte”.

Da, vechea valoare renaşte aici, la sfârşitul nihilismului, chiar dacă la picioarele eşafodului. Ea este reflexul, de această dată istoric, al lui „noi existăm”, pe care l-am întâlnit drept termenul unei analize a spiritului revoltat. Ea este în acelaşi timp privaţiune şi certitudine iluminată. Ea e cea care răspândeşte-o strălucire mortală pe chipul bulversat al Dorei Briiliant.la gândul celui care murea în acelaşi timp pentru el însuşi şi pentru prietenia neobosită; ea îl împinge pe Sazonov spresinucidere în ocnă, pentru a protesta şi pentru a „face să i se respecte fraţii”, tot ea e cea care-l scoate din minţi pe Neceaev, într-o zi când, pe un general care-i ceruse să-şi denunţe tovarăşii îl doooară la pământ dintr-o singură palmă. Prin intermediul ei, teroriştii, în acelaşi timp în care afirmă lumea oamenilor, se aşază mai presus de aceasta lume, demonstrând pentru ultima oară în istoria noastră că adevărata revoltă e creatoare de valori.

Anul 1905, graţie lor, marchează cea mai înaltă culme «elanului revoluţionar. La această dată, a început o cădere.

Bisericile nu le fac martirii, ei constituie doar cimentul sau alibiul. Apoi apar preoţii şi bigoţii. Revoluţionarii care vor veni nu vor cere schimbul de vieţi. Ei vor consimţi la riscul morţii, dar vor accepta să se apere pe cât posibil, spre binele jevoauţiei şi în slujba ei. Vor accepta deci, pentru ei înşişi, vinovăţia totală. Consimţământul la umilinţă, aceasta este adevărata caracteristică a revoluţionarilor secolului al XX-lea, care plasează revoluţia şi Biserica oamenilor mai presus de ei înşişi. Kaliaev demonstrează, dimpotrivă, că revoluţia, mijloc necesar, nu e un scop suficient. În acelaşi timp, el înalţă omul în loc să-l doboare. Tocmai Kaliaev şi fraţii săi, ruşi sau germani, sunt cei care, în istoria lumii, i se opun cu adevărat lui Hegel, recunoştinţa universală fiind pentru ei la început acceptată drept necesară şi apoi drept insuficientă. Aparenţa nu le era de-ajuns. Când lumea întreagă

l-ar fi recunoscut, în Kaliaev încă s-ar fi menţinut o îndoială: j-ar fi trebuit propriul său consimţământ şi totalitatea aprobărilor n-ar fi fost de-ajuns pentru a face să tacă această îndoială, care dă deja naştere în orice bărbat adevărat la sute de aclamaţii entuziaste. Kaliaev s-a îndoit până la sfârşit, şi această îndoială nu l-a împiedicat să acţioneze; prin asta, el e imaginea cea mai pură a revoltei. Cel care acceptă să moară, să plătească o viaţă prin altă viaţă, oricare i-ar fi negările, afirmă în acelaşi timp o valoare care! depăşeşte pe el însuşi în calitate de individ istoric. Kaliaev se dăruieistoriei până la moarte şi, în clipa în care moare, se plasează mai presus de istorie. Într-un anume fel, e sigur că i se preferă acesteia. Dar ce să prefere, ceea ce îl face să ucidă fără ezitare sau valoarea pe care o încarnează şi o face să trăiască? Răspunsul nu e îndoielnic. Kaliaev şi fraţii săi triumfă asupra nihilismului.

SIGALEVISMUL

} Dar acest triumf nu va avea viitor: el coincide cu moartea. În mod provizoriu, nihilismul le supravieţuieşte învingătorilor chiar în sânul partidului socialist revoluţionar, cinismul Politic continuă să deschidă calea spre victorie. Şeful care-l trimite pe Kaliaev la moarte, Azev, practică jocuf dublu şi îi

Două rase de oameni. Una ucide o singură dată şi plăteşte cu viaţa, laltă justifică mii de crime şi acceptă să fie răsplătită cu onoruri.

362 *Albert Camus* denunţă pe revoluţionarii Ohranei, în acelaşi timp în care comandă uciderea miniştrilor şi marilor duci. Provocarea repune la locul lui pe „totul e permis” şi identifică din nou istoria cu valoarea absolută.

Acest nihilism, după ce influenţase socialismul indivi. dualist, va contamina socialismul aşa-zis ştiinţific care apare în anii ’80 în Rusia. Moştenirea conjugată a lui Neceaev şi Marx va da naştere revoluţiei totalitare din secolul al XX-lea. În acelaşi timp în care terorismul individual îi hăituia pe ultimii reprezentanţi ai dreptului divin, terorismul de stat se pregătea să distrugă – acest drept la chiar rădăcina societăţilor. Tehnica preluării puterii pentru realizarea scopurilor ultime trece înaintea afirmării exemplare a acestor scopuri.

Lenin va împrumuta, într-adevăr, de la Tkacev, un tovarăş şi un frate spiritual al lui Neceaev, o concepţie asupra fireluării puterii pe care o găsea „maiestuoasă”, pe care el însuşi o rezuma astfel: „Secret riguros, alegerea minuţioasă a membrilor, formarea revoluţionarilor de profesie”. Tkacev, care a murit nebun, face tranziţia între nihilism şi socialismul militar. El pretindea a fi creat un iacobinism rus şi nu preia de la iacobini decât tehnica lor de acţiune, pentru că şi el nega orice principiu şi orice virtute. Inamic al artei şi almoralei, el conciliază în tactică doar raţionalul şi iraţionalul. Scopul său este realizarea egalităţii umane prin preluarea puterii de stat. Organizaţie secretă, un mănunchi de revoluţionari, putere dictatorială a şefilor, aceste teme definesc noţiunea, dacă nu faptul, de „aparat”, care va cunoaşte o atât de mare şi eficace extindere. Cât despre metoda însăşi, ne vom face o idee corectă aflând că Tkacev propunea suprimarea tuturor ruşilor trecuţi de douăzeci şi cinci de ani, ca incapabili să accepte ideile noi. Metodă genială, într-adevăr, care trebuia să prevaleze în tehnica superstatului modern, în care educaţia înverşunată a copilului se desăvârşeşte în mijlocul adulţilor terorizaţi. Socialismul cezarian va condamna, fără îndoială, terorismul individual în măsura în care el face să retrăiască valori incompatibile cu dominaţia raţiunii istorice Dar el va restitui teroarea la nivelul statului, având drept singură justificare construirea umanităţii în sfârşit divinizate.

Aici se închide o buclă, iar revolta, cu adevăratele sale rădăcini tăiate, infidelă omului pentru că e supusă istoriei, se gândeşte acum să aservească universul întreg. Astfel, începe l Primul grup social-democrat, cel al lui Plehanov, datează din 83.

era şi galevismului, exaltată de Verhovenski, nihilistul care reclamă dreptul la dezonoare în *Demonii* Spirit nefericit şi implacabil, el alege dorinţa de putere, care e într-adevăv singura capabilă să domnească asupra unei istorii fără altă semnificaţie decât ea însăşi. Şi galev, filantropul, îi va servi drept cauţiune; dragostea de oameni va justifica de acum aservirea lor. Nebun după egalitate, şi galev, după lungi reflecţii, a ajuns să conchidă cu disperare că un singur sistem

este posibil, deşi e într-adevăr lipsit de speranţă. „Plecat de la libertatea nelimitată, am ajuns la disperarea nelimitată”, ybertatea totală, care e negarea a tot, nu poate exista şi nu se poate justifica decât prin crearea a noi valori identificate cu omenirea întreagă. Dacă această creaţie întârzie, omenirea se sfâşie pe sine până la moarte. Drumul cel mai scurt spre aceste noi table de valori trece prin dictatura totală. „O zecime din omenire va poseda drepturile personalităţii şi va exersa o autoritate nelimitată asupra celorlalte nouă zecimi. Aceştia îşi vor pierde personalitatea şi vor deveni o turmă; constrânşi la ascultare pasivă, vor fi căfăuziţi spre inocenţa primară şi, ca să spunem aşa, spre Paradisul primitiv în care, în rest, vor trebui să muncească”. Aceasta e guvernarea filosofilor la care visau utopiştii; numai că aceşti filosofi nu cred în nimic, împărăţia a venit, dar ea neagă adevărata revoltă, este vorba doar despre domnia „Hristoşilor violenţi”, pentru a relua expresia unui literat celebrând entuziast viaţa şi moartea lui Ravachol. „Papa deasupra, spune cu amărăciune Verhovenski, noi în jurul lui, iar dedesubt, şi galevismul”.

Teocraţiile totalitare ale secolului al XX-lea, teroarea de stat sunt anunţate astfel. Noii seniori şi marii inchizitori domnesc astăzi utilizând revolta oprimaţilor asupra unei părţi a istoriei noastre. Domnia lor e crudă, dar ei se scuză pentru cruzime, ca şi Satana romantic, fiindcă le e greu să o poarte. „Noi ne rezervăm dorinţa şi suferinţa, sclavii vor avea şi galevismul”. O nouă şi destul de hidoasă rasă de martiri se naşte în acest moment Martiriul lor constă în a fi acceptat să răspândească suferinţa altora; ei se aservesc propriei lor stăpâniri. Pentru ca omul să devină zeu, trebuie ca victima să se coboare până la a deveni călău. De aceea, victima şi călăul stot la fel de disperaţi. Nici sclavia, nici puterea nu vor mai coincide cu fericirea, stăpânii vor fi sumbri, iar iobagii vor fi

1 «îşi reprezenta omul în felul său şi apoi nu se mai detaşa de această idee”. «Calomnia şi asasinatul în cazuri extreme, dar, în primul rând, egalitatea”.

364 *Albert Camus* trişti. Saint-Just avea dreptate, e un lucru îngrozitor să chinui

P°PDaricum să eviţi chinuirea oamenilor dacă decizi să faci din ei zei? Aşa cum Kirilov, care se sinucide ca să fie zeu, acceptă să-şi vadă sinuciderea utilizată de „conspiraţia Iu, Verhovenslu, la fel divinizarea omului prin el însuşi sparge limita pe care revolta o scotea totuşi la iveală şi se angajează irezistibil pe drumul anevoios al tacticii şi al terorii, din care istoria n-a ieşit încă.

TERORISMUL DE STAT ŞI TEROAREA IRAŢIONALĂ

Toate revoluţiile moderne au sfârşit printr-o consolidare a statului. 1789 l-a adus pe Napoleon, 1848 pe Napoleon al III-lea, 1917 pe Stalin, tulburările italiene din anii '20 pe Mussolini, Republica de la Weimar pe Hitler. Aceste revoluţii, mai cu seamă după ce primul război mondial lichidase vestigiile dreptului divin, şi-au propus totuşi, cu o îndrăzneală din ce în ce mai mare, construirea cetăţii umane şi a libertăţii reale. Omnipotenţa în creştere a statului a sancţionat de fiecare dată ambiţia aceasta. Ar fi greşit să afirmăm că era inevitabil ca asta să se întâmple. Dar e posibil să examinăm cum s-a produs; lecţia poate va urma.

Alături de un mic număr de explicaţii care nu fac subiectul acestui eseu, strania şi terifianta creştere a statului modern poate fi considerată drept concluzia logică a ambiţiilor tehnice şi filosofice fără măsură, străine adevăratului spirit de revoltă, dar care totuşi au dat naştere spiritului revoluţionar al vremii noastre. Visul profetic al lui Marx şi puternicele anticipaţii ale lui Hegel sau Nietzsche au sfârşit prin a suscita, după ce cetatea lui Dumnezeu fusese distrusă, un stat raţional sau iraţional, dar în ambele cazuri terorist.

La drept vorbind, revoluţiile fasciste ale secolului al XX-lea nu merită titlul de revoluţii. Le-a lipsit ambiţia universală. Mussolini şi Hitler au încercat, fără îndoială, să creeze un imperiu, iar ideologiile naţional-socialiste au proiectat în mod explicit imperiul mondial. Diferenţa dintre ele şi mişcarea revoluţionară clasică este că, în moştenirea nihilistă, ele au ales să zeifice iraţionalul şi doar pe el, în loc să divinizeze raţiunea. Simultan, ele renunţau la universal. Nimic nu-l împiedică pe Mussolini să se reclame de la Hegel, pe Hitler e la Nietzsche; ei ilustrează în istorie câteva dintre rofeţiile ideologiei

germane. În această privinţă, aparţin storiei revoltei şi a nihilismului. Ei au construit cei dintâi un

366 *Albert Camus* stat pe ideea că nimic nu avea sens şi că istoria nu era decât hazardul forţei. Consecinţele n-au întârziat.

Încă din 1914, Mussolini anunţa „sfânta religie a anarhiei” şi se declara duşmanul întregului creştinism. Cât despre Hitler, religia sa mărturisită îi iuxtapunea fără nicio ezitare pe Dumnezeu-Providenţă şi Walhalla. Într-adevăr, zeul său era un argument pentru mitinguri şi o manieră de a ridica dezbaterea la sfârşitul discursurilor. Câtă vreme a cunoscut succesul, a preferat să se considere inspirat. În momentul înfrângerii, s-a considerat trădat de poporul său. Între aceste două stări nimic n-a anunţat lumii ca el s-ar fi putut considera vinovat în faţa vreunui principiu. Singurul om de cultură superioară care dăduse nazismului o aparenţă de filosofie, Ernst Jünger, a ales de altfel chiar formulele nihilismului: „Cel mai bun răspuns la trădarea vieţii prin spirit este trădarea spiritului prin spirit, şi una din plăcerile grandioase şi crude ale acestui timp este să participi la opera de distrugere”.

Oamenii de acţiune, atunci când sunt lipsiţi de credinţă, n-au crezut niciodată decât în mişcarea acţiunii. Paradoxul de nesusţinut al lui Hitler a fost tocmai acela de a fi vrut să fondeze o ordine stabilă pe o mişcare perpetuă şi pe o negare. Rausching are dreptate să afirme, în a sa *Revoluţie a nihilismului*, că revoluţia hitleristă era un dinamism pur. În Germania, zgâlţâită până la rădăcini de un război fără precedent, de capitulare şi de depresiune economică, nicio valoare nu mai stătea în picioare. Chiar dacă e o eroare, să ţinem cont de ceea ce Goethe numea „destinul german de a face toate lucrurile dificile”; epidemia de sinucideri care a afectat întreaga ţară între cele două războaie spune mult despre rătăcirea spiritelor. Celor care nu mai speră în nimic nu raţionamentele sunt cele care le-ar putea reda credinţa, ci doar patima, şi anume chiar patima care zăcea pe fundul acestei disperări, adică umilinţa şi ura. Nu mai exista valoare, în acelaşi timp comună şi superioară tuturor acestor oameni, în numele căreia ar fi fost posibil ca ei să se judece unii pe alţii-Germania anului 1933 a

acceptat deci să adopte valorile degradate ale doar câtorva oameni şi a încercat să le impui» unei întregi civilizaţii. În lipsa moralei lui Goethe, ea a ales şi a îndurat morala de gang.

Morala de gang înseamnă neîncetat triumf şi răzbunare, înfrângere şi resentiment. Când Mussolini exalta” forţele elementare ale individului”, el anunţa exaltarea puterilor obscure ale sângelui şi instinctului, justificarea biologică a ceea

Instinctul de dominare produce mai rău. La procesul de la pâurnberg, Frank a subliniat „ura faţă de formă care îl anima pe Hitler. E adevărat că acest om era doar o forţă în mişcare, redresată şi făcută mai eficace prin calcule viclene şi de o implacabilă clarviziune tactică. Chiar forma sa fizică, mediocră şi banală, nu constituia pentru el o limită, căci se sprijinea pe mase. Dar acţiunea îl ţinea pe picioare. Pentru el, a fi însemna a face. Iată pentru ce Hitler şi regimul său nu se puteau dispensa de inamici. Ei nu puteau, filfizoni furioşi, (jecât să se definească în raport cu aceşti inamici, să capete o formă doar în lupta înverşunată care trebuia să-i doboare. Evreii, francmasonii, plutocraţii, anglo-saxonii, slavii animalici’s.au succedat în propagandă şi în istorie pentru a redresa, de fiecare dată puţin mai sus, fofţa oarbă care-şi urma menirea. Lupta permanentă pretindea excitanţi perpetui.

Hitler era istorie în stare pură. „A deveni, spune Jünger, valorează mai mult decât a trăi”. El predica deci identificarea totală cu curentul vieţii, la nivelul cel mai de jos şi împotriva oricărei realităţi superioare. Regimul care a inventat politica externă biologică mergea împotriva intereselor sale celor mai evidente. Dar el asculta cel puţin de logica sa interioară. Astfel, Rosenberg vorbea pompos despre viaţă. „Stilul unei coloane în marş, şi n-are importanţă spre ce destinaţie şi în ce scop se află în marş această coloană. După ce coloana va semăna istoria cu ruine şi îşi va devasta propria ţară, ea va fi trăit cel puţin. Adevărata logică a acestui dinamism era înfrângerea totală sau, dimpotrivă, din cucerire în cucerire, din duşman în duşman, fondarea imperiului sângelui şi al acţiunii. E puţin probabil ca Hitler să fi conceput, măcar în mod primitiv, acest imperiu. Nici prin cultură şi nici

chiar prin instinct sau inteligenţă, el nu era la înălţimea destinului său. Germania s-a prăbuşit pentru că a angajat o luptă imperială cu o gândire politică provincială. Dar Jünger întrezărise această logică şi îi conferise formula. El a avut viziunea unui «imperiu mondial şi tehnic”, „a unei religii a tehnicii anticreştine, ai cărei credincioşi şi soldaţi vor fi muncitorii înşişi, pentru că (şi aici Jünger îi regăsea pe Marx), prin structura 88 umană, muncitorul e universal. „Statutul unui nou regim le comandă e sensibil la schimbarea contractului social. Muncitorul e smuls din sfera negocierilor, a milei, a literaturii feri excelenta carte a lui Max Picard, *Omul neantului*, Cahiers du Rhane. Ştie că Göring primea uneori în costum de Nero şi fardat.

368 *Albert Camus* şi ridicat până la cea a acţiunii. Obligaţiile juridice se transformă în obligaţii militare”. Imperiul, după cum se vede, e în acelaşi timp uzină şi cazarmă mondială în care domneşte în calitate de sclav soldatul-muncitor al lui Hegel. Hitler a fost stopat relativ repede pe calea acestui imperiu. Dar chiar dacă el ar fi mers mai departe, am fi asistat doar la o descărcare din ce în ce mai ampla a unui dinamism irezistibil şi la întărirea din ce în ce mai violentă a principiilor cinice care, singure, erau capabile să slujească acest dinamism.

Vorbind despre o asemenea revoluţie, Rauschning spune că ea nu mai înseamnă eliberare, dreptate şi avânt al spiritului: înseamnă „moartea libertăţii, dominaţia violenţei şi a sclaviei spiritului”. Fascismul înseamnă dispreţ, într-adevăr. Invers, orice formă de dispreţ, dacă ca intervine în politică, pregăteşte sau instaurează fascismul. Trebuie să adăugăm că fascismul nu poate însemna altceva decât renegându-se pe sine. Jünger conchidea din propriile sale principii că e mai bine să fii criminal decât burghez. Hitler, care avea mai puţin talent literar, dar, cu această ocazie, mai multă coerenţa, ştia că n-are nicio importanţă să fii una sau cealaltă, din moment ce nu mai crezi decât înizbândă. El îşi îngăduia prin urmare să fie şi una şi cealaltă în acelaşi timp. „Fapta e totul” spunea Mussdlini. Şi Hitler: „Când rasa e în primejdie de a fi oprimată… problema legalităţii nu mai joacă decât un rol secundar”. De altfel, rasa având întotdeauna nevoie de ameninţări

pentru a exista, legalitatea nu va fiinţa niciodată”. Sunt gata să semnez orice, să subscriu la orice... în ceea ce mă priveşte, sunt capabil, în deplină bună-credinţă, să semnez tratatele astăzi şi să le rup fără ezitare mâine, dacă în joc se află viitorul poporului german”. De altfel, înainte de a declanşa războiul, Hitler le declarase generalilor săi că învingătorul nu va fi întrebat mai târziu dacă a spus sau nu adevărul. Laitmotivul apărării lui GOring la procesul de la Nürnberg reia această idee: „Învingătorul va fi întotdeauna judecător, iar învinsul acuzat”. Fără îndoială, asta se poate discuta. Dar atunci nu-l înţelegem pe Rosenberg când afirma la procesul de la Nürnberg că el nu prevăzuse că acesta va conduce spre asasinat. Când procurorul englez observă că „de la *Mein Kampf*, calea duce direct în camerele de gazare de la Maidanek”, el atinge, dimpotrivă, tocmai adevăratul subiect al procesului, cel a responsabilităţilor istorice ale nihilismului occidental, singurul, totuşi, care n-a fost cu adevărat discutat la Nürnberg, din raţiuni evidente. Nu poţi declanşa ufl proces anunţând vinovăţia generală a unei civilizaţii. Au fost

judecate doar faptele care, ele măcar, săreau în ochii lumii întregi.

În orice caz, Hitler a inventat mişcarea perpetuă a cuceririi fără de care el n-ar fi însemnat nimic. Dar un duşman perpetuu implică teroare perpetuă, de astă dată la nivelul statului. Statul se identifică cu „aparatul”, adică ansamblul mecanismelor de cucerire şi de reprimare. Cucerirea dirijată spre interiorul ţării se numeşte propagandă („primul pas spre Infern”, după Frank) sau represiune. Dirijată spre exterior, ea creează armata. Astfel, toate problemele sunt militarizate, puse în termenii puterii şi eficacităţii. Comandantul suprem determină politica şi, de altfel, toate principalele probleme de administraţie. Acest principiu, irefutabil în privinţa strategiei, este generalizat în viaţa civilă. Un singur conducător, un singur popor înseamnăun singur stăpân şi milioane de sclavi. Intermediarii politici care sunt, în toate societăţile, garanţia libertăţii, dispar ca să-i facă loc unui Iehova în cizme, ce domneşte peste viaţa mulţimii tăcute sau, ceea ce înseamnă acelaşi

lucru, care urlă cuvinte de ordine, între şef şi popor nu se interpune un organism de conciliere sau de mediere, ci tocmai aparatul, adică partidul, care e emanaţia şefului şi unealta dorinţei sale de opresiune. Astfel se naşte primul şi singurul principiu al acestei mistici josnice, Führerprinzip-uf, care restaurează în lumea nihilismului o idolatrie şi o sacralitate degradată.

Mussolini, jurist latin, se mulţumea cu raţiunea de stat, pe care doar o transforma, cu muftă vorbărie goală, în absolut. „Nimic în afara statului, deasupra statului, împotriva statului. Totul statului, pentru stat, în stat”. Germania hitleristă a conferit acestei false raţiuni adevăratul limbaj, care era cel al unei religii. „Serviciul nostru divin, scria un jurnal nazist în timpul unui congres al partidului, era întoarcerea spre origini, spre Mume. Într-adevăr, era un serviciu al lui Dumnezeu”. Atunci originile se află în urletele primitive. Ce e acest Dumnezeu despre care se vorbeşte? Ne informează o declaraţie oficială a partidului: „Aici, noi toţi credem în Adolf Hitler, Führerul nostru... şi (mărturisim) că naţional-socialismul este singura credinţă care conduce poporul nostru spre mântuire”. Comenzile şefului, ridicat pe piramida inflamată de proiectoare, pe un Sinai de gravuri şi drapele, constituie astfel legi şi virtuţi. Dacă microfoanele supraomeneşti comandă o singură dată crima, atunci, din şef în subşef, crima coboară până la sclavul care primeşte ordine wa să le dea şi el cuiva. Un călău de la Dachau se plângea pe

370 *Albert Camus* urmă în închisoare: „N-am făcut decât să execut ordinele. Führerul şi Reichsführerul, numai ei au făcut toate astea şi pe urmă s-au cărat. Gluecks a primit ordine de la Kalteri-brunner şi, în cele din urmă, eu am primit ordinul de a ucide. Măgăreaţa a picat pe mine, fiindcă nu eram decât un amărât de Hauptscharführer şi n-o puteam pasa mai departe, în jos. Acum, ăştia zic că eusânt ucigaşul”. La proces, Göring proi testa, invocând fidelitatea faţă de Funrer şi spunând că „există încă o chestiune de onoare în blestemata asta de viaţă”. Onoarea stătea în obedienţa care uneori se confunda cu crima. Legea militară pedepseşte neascultarea cu moartea, iar onoarea ei constă în servitute. Când toată lumea e

militarizată, crimă e să nu ucizi atunci când ţi se ordonă.

Din nefericire, ordinele cer rareori să faci bine. Dinamismul doctrinar pur nu se poate îndrepta spre bine, ci doar spre eficacitate. Câtă vreme vor exista duşmani, va exista teroare; iar duşmani vor exista câtă vreme va exista dinamism, pentru ca el să poată funcţiona: „Toate influenţele susceptibile să slăbească suveranitatea poporului, exercitată prin Führer şi cu ajutorul partidului… trebuie să fie eliminate”. Duşmanii sunt eretici, ei trebuie să fie convertiţi prin predică sau propagandă; exterminaţi prin Inchiziţie sau Gestapo. Rezultatul va fi acela că omul nu e, dacă-i de partea Führerului, decât o rotiţă a aparatului său, dacă-i duşman al Führerului, un produs de consum pentru aparat. Elanul iraţional născut din revoltă nu-şi mai propune decât să reducă tot ceea ce face ca omul să nu fie o rotiţă, adică revolta însăşi. Individualismul romantic al revoluţieijermane se potoleşte în cele din urmă în lumea lucrurilor. Teroarea iraţională transformă în lucruri şi oamenii, „barili planetari”, după formula lui Hitler. Ea îşi propune distrugerea, nu doar a persoanei, dar şi a posibilităţilor universale ale persoanei, reflecţia, solidaritatea, chemarea spre iubirea absolută. Propaganda, tortura sunt mijloace directe de dezintegrare: într-o şi mai mare măsură, prăbuşirea sistematică, amestecul cu criminalul cinic, complicitatea silită. Cel care ucide sau tortureză nu cunoaşte decât o umbră a victoriei sale; nu se poate simţi inocent, trin urmare, trebuie să-i inoculeze vinovăţia victimei înseşi, pentru ca, într-o lume fără direcţie, vinovăţia generală să râu mai legitimeze decât exercitarea forţei, să nu mai consacre decât izbmda. Când ideea de inocenţă dispare la inocentul însuşi, valoarea puterii domneşte definitiv asupra unei lumi disperate. De aceea, o penitenţă josnică şi cruda domneşte asupra lumii în care doar pietrele sunt nevinovate.

Condamnaţii sunt obligaţi să se spânzure unii pe alţii. Până şi gtrigătul pur al maternităţii este ucis, ca în cazul acestei mame grecoaice pe care un ofiţer german o va obliga să-l aleagă pe acela dintre cei trei copii ai ei care va fi împuşcat, fa feluf acesta, eşti în

sfârşit liber. Puterea de a ucide şi de a dezonora salvează inima de rob de la neant. Astfel, libertatea germană e cântată, în acordurile orchestrei de ocnaşi, în lagărele morţii.

Crimele nitleriste, şi printre ele masacrarea evreilor, sunt ră echivalent în istorie, pentru că istoria nu oferă exemplul nici unei doctrine a distrugerii atât de complexe care să se fi împodobit cu maneta de comandă a unei naţiuni civilizate. Dar mai ales, pentru prima oară în istorie, oamenii guvernului şi-au aplicat imensele forţe pentru instaurarea unei mistici în afara oricărei morale. Această primă tentativă de clădire a unei Biserici pe neant a fost plătită tocmai prin aneantizare. Distrugerea satului Lidice demonstrează clar că aparenţa sistematică şi ştiinţifică a mişcării hitleriste acoperă în realitate un puseu iraţional, care nu poate fi decât al disperării şi al orgoliului. În faţa unui sat, presupus rebel, până acum nu se imaginaseră decât două atitudini de cuceritor. Fie represiunea calculată şi executarea imperturbabilă a ostaticilor, fie năpustirea sălbatică, şi inevitabil de scurtă durată, a soldaţilor exasperaţi. Lidice a fost distrus prin cele două sisteme conjugate. El ilustrează ravagiile acestei raţiuni iraţionale, care e singura valoare pe care o putem descoperi în istorie. Nu doar casele au fost arse, cei o sută şaptezeci şi patru de bărbaţi din sat împuşcaţi, cele două sute trei femei deportate şi cei 6 sută trei copn transferaţi pentru a fi educaţi în religia Führerului, dar echipelor speciale le-au trebuit luni de trudă pentru a nivela terenul cu dinamită, pentru a face să dispară pietrele, pentru a acoperi iazul satului şi, în sfârşit, pentru a deturna drumul şi râul. După aceea, Lidice n-a mai rost cu adevărat nimic, decât un viitor pur, conform logicii mişcării. Pentru mai multă siguranţă, cimitirul a fost golit de morţi, care încă reaminteau că în acest loc existase ceva.

Revoluţia nihilistă care istoriceşte se exprimă prin religie Wtleristă n-a suscitat astfel decât o turbare nemăsurată a neantului, care a sfârşit prin a se întoarce împotriva ei înseşi.

1 Este frapant să notăm că atrocităţi ce pot evoca aceste excese au fost oomise în colonii (India, 1857, Algeria, 1945 etc.) de naţiuni europene care 111 realitate ascultau de aceeaşi prejudecată iraţională

a superiorităţii rasiale.

Negarea, cel puţin de data asta şi în pofida lui Hegel, n-a fost creatoare. Hitler prezintă cazul, poate unic în istorie, al unui tiran care n-a lăsat nimic la activ. Pentru el însuşi, pentru poporul său şi pentru lume, el n-a însemnat decât sinucidere şi crimă. Şapte milioane de evrei asasinaţi, şapte milioane de europeni deportaţi, zece milioane de victime ale războiului nu ar fi poate de ajuns istoriei ca să-l judece; ea e obişnuită cu ucigaşii. Dar distrugerea chiar a justificării ultime a lui Hitler, adică a naţiunii germane, face de acum din acest bărbat, a cărui prezenţă istorică, de-a lungul anilor, a obsedat milioane de oameni, o umbră inconsistentă şi vrednică de milă. Depoziţia lui Speer la procesul de la Nürnberg a demonstrat că Hitler, atunci când ar fi putut curma războiul, înaintea dezastrului total, şi-a dorit sinuciderea generală, distrugerea materială şi politică a naţiunii germane. Singura valoare, pentru el, a rămas până la capăt izbânda. Cum Germania pierdea războiul, ea era laşă şi trădătoare, ea trebuia să piară. „Dacă poporul german nu e în stare să învingă, el nu e demn să trăiască”. Hitler a decis deci să-l antreneze în moarte şi să facă din sinuciderea sa o apoteoză, atunci cânt tunurile făceau deja să se năruie zidurile palatelor berlineze. Hitler, Göring, care voia să-şi vadă osemintele instalate într-un sicriu de marmură, Goebbels, Himmler, Ley se sinucid în subterane sau în celule. Dar această moarte e o moarte pentru nimic, ea e ca un vis urât, ca o ceată care se risipeşte. Nici eficace, nici exemplară, ea consacră sângeroasa vanitate a nihilismului. „Se credeau liberi, zbiară isteric Frank. Habar n-aveau că de hitlerism nu te poţi elibera”. Habar n-aveau nici că negarea a tot este o servitute, nici că adevărata libertate înseamnă o supunere interioară la o valoare care înfruntă istoria şi izbânzife sale.

Dar misticile fasciste, deşi urmăriseră puţin câte puţin să conducă lumea, n-au pretins niciodată cu adevărat un imperiu universal. Mai ales că Hitler, uluit de propriile sale victorii, a fost

deturnat de la originile provinciale ale mişcării sale spre visul imprecis al unui imperiu al germanilor care nu avea minic de-a face cu Cetatea universală. Dimpotrivă, comunismul rus, prin chiar originile sale, pretinde în mod deschis Imperiul mondial. În asta constau forţa, profunzimea reflecţiei şi importanţa sa în istoria noastră. În ciuda aparenţelor, revoluţia germană era lipsită de viitor. Ea nu era decât un puseu primitiv ale cărui ravagii au fost mai mari decât ambiţia reală. Dimpotrivă, comunismul şi-a asumat ambiţia metafizică pe care o descrie acest eseu: înălţarea, dup»

moartea lui Dumnezeu, a unei cetăţi a omului în sfârşit divinizat. Numele de revoluţie, pe care aventura hitleristă nu-l putuse pretinde, comunismul rus l-a meritat, şi cu toate că în aparenţă nu-l mai merită, pretinde că într-o zi îl va merita din nou şi pentru totdeauna. Pentru prima oară în istorie, o doctrinăşi o mişcare sprijinite pe un imperiu înarmat îşi propun drept scop revoluţia definitivă şi unificarea finală a fumii. Nu ne rămâne decât să examinăm în detaliu această pretenţie. Hitler, în cuhnea nebuniei sale, a pretins că stabilizează istoria pentru o mie de ani. Se credea pe punctul de a o face, dar filosofii realişti ai naţiunilor învinse se pregăteau să ia asta la cunoştinţă şi să-l absolve, când bătălia Angliei şi Stalingradul l-au aruncat spre moarte şi au relansat o dată în plus drumul ascendent al istoriei. Dar la fel de neobosită ca istoria însăşi, pretenţia umană la divinitate reapare, cu mai multă gravitate şi eficacitate, sub chipul statului raţional, aşa cum a fost el edificat în Rusia.

TERORISMUL DE STAT ŞI TEROAREA RAŢIONALĂ

În Anglia secolului al XIX-lea, printre suferinţele şi cumplita mizerie pe care le provoca trecerea de la capitalismul funciar la capitalismul industrial, Marx avea la dispoziţie destule elemente ca să construiască o impresionantă analiză a capitalismului primitiv. Cât despre socialism, în afara învăţămintelor, de altfel contrare doctrinei sale, pe care le putea trage din revoluţiile franceze, era obligat să vorbească despre asta la viitor siân mod abstract. Nu e deci de mirare că a putut amesteca *n* doctrina sa cea mai valabilă metodă critica şi mesianismul utopic cel mai contestabil. Nenorocirea e că metoda

critică, prin definiţia adaptabilă la realitate, s-a trezit din ce în ce mai separată de fapte, în măsura în care a vrut să rămână fidelă profeţiei sale. S-a crezut, şi asta e deja un indiciu, că mesianismului i s-ar fi răpit ceea ce i s-ar fi cedat adevărului. Această contradicţie e perceptibilă încă din cursul vieţii lui Marx. Doctrina (fin *Manifestul comunist* nu mai e riguros exactă douăzeci de ani mai târziu, când apare *Capitalul* De altfel, *Capitalul* a rămas neterminaţ fiindcă Marx se aplecase spre snrsitul vieţii asupra unei noi şi prodigioase mase de fapte sociale şi economice la care trebuia din nou să-şi adapteze sistemul. Aceste fapte priveau în particular Rusia, „pe care până atunci Marx o dispreţuise. În sfârşit, se ştie că Institutul Marx-Engels din Moscova a încetat în 1935 publicarea operelor complete ale lui Marx, când rămăseseră de publicat mai mult de treizeci de volume; conţinutul acestor volume nu era, fără îndoială, destul de

„Marxist".

În orice caz, după moartea lui Marx, o minoritate de discipoli a rămas fidelă metodei sale. Marxiştii care au făcut istoria s-au împodobit, dimpotrivă, cu profeţia şi cu aspectele apocaliptice ale doctrinei, pentru a realiza o revoluţie marxistă în exact circumstanţele în care Marx prevăzuse că nu se putea produce o revoluţie. Se poate spune despre Marx ca, în cea mai mare parte, previziunile sale au fost infirmate de fapt în acelaşi timp în care profeţia sa a fost obiectul unei credinţe crescânde. Motivul e simplu: previziunile erau (

termen scurt şi puteau fi controlate. Profeţia era pe un terjiien foarte lung şi avea de partea ei ceea ce asigură soliditatea religiilor: imposibilitatea de a o verifica. Când previziunile se prăbuşeau, profeţia rămânea singura nădejde. Rezultatul e că astăzi ea domneşte singură asupra istoriei noastre. Marxismul şi moştenitorii săi vor fi examinaţi aici doar sub unghiul profeţiei.

PROFEŢIA BURGHEZĂ

Marx era în acelaşi timp un profet burghez şi un profet revoluţionar. Cel de-al doilea e mai cunoscut decât primul. Un mesianism de origine creştină şi burgheză, în acelaşi timp istoric şi

ştiinţific, i-a influenţat mesianismul revoluţionar, izvorât din ideologia germană şi din insurecţiile franceze.

În opoziţie cu lumea antică, unitatea lumii creştine şi a lumii marxiste este frapantă. Cele două doctrine au în comun o viziune asupra lumii care le desparte de atitudinea greacă. Jaspers o defineşte foarte bine: „E o idee creştină să consideri istoria oamenilor drept unică în mod strict”. Creştinii au considerat cei dintâi viaţa omenească şi suita evenimentelor drept o istorie care se derulează plecând de la origine spre un snrşit, în cursul căreia omul îşi dobândeşte salvarea sau îşi merită osânda. Filosofia istoriei s-a născut dintr-o reprezentare creştină, surprinzătoare pentru un spirit grec. Noţiunea grecească de devenire n-are nimic comun cu ideea noastră asupra evoluţiei istorice. Diferenţa dintre ele e aceea care separă un cerc de o linie dreaptă. Grecii îşi reprezentau lumea ciclic. Aristotel, pentru a da un exemplu precis, nu se considera ulterior războiului Troiei. Creştinismul a fost obligat, pentru a se extinde în lumea mediteraneană, să se elenizeze, iar doctrina sa a devenit simultan mai suplă. Dar originalitatea sa constă în a fi introdus în lumea antică două noţiuni niciodată legate până atunci, cele de istorie şi de pedeapsă. Prin ideea de mediere, creştinismul e grec. Prin noţiunea de istoricitate, el e iudaic şi se va regăsi în ideologia germană.

Vom înţelege mai bine această ruptură subliniind ostilitatea gândirii istorice faţă de natură, considerată în sine drept un obiect nu de contemplare, ci de transformare. Pentru creştini, ca şi pentru marxişti, natura trebuie stăpânită. Jfecii sunt de părere că e mai bine să i te supui. Iubirea antică aţă de cosmos este ignorată de primii creştini care, în plus.

aşteptau cu nerăbdare un iminent sfârşit al lumii. Elenismul, asociat cu creştinismul, va oferi mai târziu, pe de o parte, ai mirabila înflorire albigenză, iar pe de alta pe Sfântul Franrisc. Dar odată cu Inchiziţia şi cu distrugerea ereziei catare, Biserica se desparte din nou

de lume şi de frumuseţe şi îi redă istoriei primatul asupra naturii. Jaspers are din nou dreptate când afirmă: „Atitudinea creştină e cea care a golit puţin câte puţin lumea de substanţă... deoarece substanţa constă într-un număr de simboluri5. Aceste simboluri sunt ale dramei divine care se derulează de-a lungul timpului. Natura nu mai e decorul acestei drame. Frumosul echilibru dintre om şi natură, consimţământul omului faţă de lume, care subliniază şi dă strălucire întregii gândiri antice, a fost spart în folosul istoriei mai întâi prin creştinism. Intrarea în istorie a popoarelor nordice, care nu au o tradiţie a armoniei cu lumea, a accelerat această mişcare. Din clipa în care divinitatea lui Hristos e negată sau, prin grija ideologiei germane, ea nu mai simbolizează decât omul-zeu, noţiunea de mediere dispare şi lumea iudaică renaşte. Zeul implacabil al armatelor domneşte din nou, orice frumuseţe e insultată drept o sursă de plăceri leneşe, natura însăşi e înrobită. Marx, din acest punct de vedere, e Ieremia zeului istoric şi Sfântul Auguştin al revoluţiei. Asta explică aspectele propriu-zis reacţionare ale doctrinei sale, o simplă comparaţie cu acela dintre contemporanii săi care a fost doctrinarul inteligent al reacţiunii fiind de ajuns pentru a le face vizibile. Joseph de Maistre respinge iacobinismul şi calvinismul, doctrine care pentru el rezumau „tot ceea ce a fost mai prost gândit timp de trei secole”, în numele unei filosofii creştine a istoriei. împotriva schimbărilor şi a ereziilor, el a vrut să refacă „roba fără croială” a uneibiserici în sfârşit catolice. Scopul i se întrezăreşte după aventurile sale masonice – este cetatea creştinăuniversală. Maistre visează la Adam protoplast sau Omul universal al lui Fabre dOlivet, care s-ar afla în principiul inimilor diferite, sau la Adam Kadmon al cabaliştilor, cel care a precedat căderea şi care acum trebuie refăcut. Când Biserica va fi reacoperit lumea, ea îi va da un timp acestui Adam dintâi şi de pe urmă. Găsim acest subiect în *Serile de la Sankt-Petersburg*, într-o grămadă de formule a căror asemănare cu formulele mesianice ale lui Hegel şi Marx e frapantă. În Ierusalimul, în acelaşi timp, terestru şi

l E. Dermenghem, *Joseph de Maistre misticul*.

celest, pe care îl imaginează Maistre, „toţi locuitorii, pătrunşi de

acelaşi spirit, se vor pătrunde în mod mutual şi jsi vor reflecta fericirea”. Maistre n-a mers până la a nega personalitatea după moarte: el visa doar la o misterioasă Unitate redobândită, în care, „răul fiind nimicit, nu vor mai exista patimi şi nici interese personale” şi în care „omul se va reuni cu sine atunci când legea sa dublase va şterge, iar cele două centre ale sale se vor confunda”.

În cetatea cunoaşterii absolute, în care ochii spiritului se confundau cu cei ai trupului, Hegel reconcilia şi el contradicţiile. Dar viziunea lui Maistre o întâlneşte pe cea a lui Marx şi când acesta anunţa „sfârşitul gâlcevii dintre esenţă şi existenţă, dintre libertate şi necesitate”. Răul, pentru Maistre, nu e nimic altceva decât ruptura unităţii, par omenirea trebuie să-şi regăsească unitatea pe pământ şi în cer. Pe ce căi? Maistre, reacţionar din vechiul regim, este în această privinţă mai puţin explicit decât Marx. El aşteaptă totuşi o mare revoluţie religioasă, pentru care 178? nu era decât Jnspăimântătoarea prefaţă”. îl cita pe Sfântul Ioan, care cere ca noi *sfacem* adevărul, ceea ce e tocmai programul spiritului revoluţionar modern, şi pe Sfântul Pavel, care vesteşte că „ultimul vrăjmaş care trebuie să fie ucis este moartea”. Omenirea, de-a lungul crimelor, violenţelor şi a morţii, merge spre această istorie care va justifica totul. Pământul nu e pentru Maistre „decât un imens altar, în care tot ceea ce trăieşte trebuie jertfit fără încetare, fără măsură, fără odihnă, până la istovirea lucrurilor, până la izgonirea răului, până la moartea morţii”. Totuşi, fatalismul său e activ. Omul trebuie să acţioneze ca şi cumar putea totul şi să se resemneze ca şi cum n-ar putea nimic. Întâlnim la Marx acelaşi gen de fatalism creator. Fără îndoială, Maistre justifică ordinea stabilită. Dar Marx justifică ordinea ce se stabileşte în vremea sa. Cel mai elocvent omagiu al capitalismului e făcut de cel mai mare inamic al său. Marx nu e anticapitalist decât în măsura în care capitalismul e perimat. Va trebui stabilită o altă ordine, care va reclama, în numele istoriei, un nou conformism. Cât despre mijloace, ele sunt aceleaşi pentru Marx şi Maistre: realismul politic, disciplina, forţa. Când Maistre reia pătrunzătoarea idee a lui Bossuet, „ereticul e cel care aţe idei personale”, altfel spus, idei fără trimitere la o tradiţie socială sau

religioasă, el oferă formula celui mai vechi celui mai nou dintre conformisme. Avocatul general, cantorul pesimist al călăului îi vesteşte astfel pe procurorii toştri diplomaţi.

Aceste asemănări, e de la sine înţeles, nu fac din Maistre un marxist şi nici din Marx un creştin tradiţional. Ateismul marxist esteabsolut. Dar el restituie totuşi fiinţa supremă la nivelul omului. „Critica religiei are drept rezultat această doctrină în care omul e pentru om fiinţa supremă". Sub acest unghi, socialismul e astfel o întreprindere de divinizare a omului şi capătă unele caracteristici ale religiilor tradiţionale. În orice caz, această apropiere e instructivă în ceea ce priveşte originile creştine ale întregului mesianism istoric, chiar revoluţionar. Singura diferenţă rezidă într-o schimbare de semn. La Maistre, ca şi la Marxsfârşitul timpului satisface marele vis al lui Vigny, reconcilierea lupului cu mielul, îngenuncherea criminalului şi a victimei înaintea aceluiaşi altar, redeschiderea sau deschiderea unui Paradis terestru. Pentru Marx, legile istoriei reflectă realitatea materială; pentru Maistre, ele reflectă realitatea divină. Dar pentru primul materia este substanţă; pentru cel de-al doilea, aici e încarnată substanţa zeului „său. Eternitatea îi desparte în principii, dar istoricitatea sfârşeşte prin a-i reuni într-o concluzie realistă.

Maistre ura Grecia (care îl încurca pe Marx, străin de orice frumuseţe solară), despre care spunea că infestase Europa, lăsându-i moştenire spiritul de diviziune. Ar fi fost mai corect să afirme că gândirea greacă era cea a unităţii, tocmai pentru că ea nu se putea dispensa de intermediari şi, dimpotrivă, ignora spiritul istoric al totalităţii, pe care l-a inventat creştinismul şi care, rupt de originile sale religioase, riscă asta" zi să „ucidă Europa. „Există vreo slăbiciune, vreo nebunie, vreun viciu care să nu aibă un nume, o pecete, o mască grecească?" Să nu luăm în seamă furia puritanului. Acest vehement dezgust exprimă în realitate spiritul modernităţii în ruptură cu toată lumea antică şi, dimpotrivă, în strânsă continuitate cu socialismul

autoritar care va desacraliza creştinismul şi îl va încorpora unei Biserici cuceritoare.

Mesianismul ştiinţific al lui Marx e de origine burgheză. Progresul, viitorul ştiinţei, cultul tehnicii şi al producţiei sunt mituri burgheze care, în secolul al XIX-lea, au devenit dogme. Vom nota că *Manifestul comunist* apărea în acelaşi an cu lucrarea lui Renan *Vhtorul ştiinţei* al lui Renan. Această l Saint-Simon, care îl va influenţa pe Marx, este de altfel el însuşi influenţat de Maistre şi Bonald.

din urmă profesiune de credinţă, consternantă în ochii unui cititor contemporan, ne dă totuşi ideea cea mai justă asupra speranţelor cvasimistice născute în secolul al XIX-lea prin avântul industriei şi progresele surprinzătoare ale ştiinţei. Această speranţă e aceea a societăţii burgheze înseşi, beneficiară a progresului tehnic. Noţiunea de progres e contemporană cu epoca luminilor şi cu revoluţia burgheză. Fără îndoială, i se pot descoperi inspiratori în secolul al XVII-lea; cearta dintre antici şi moderni introduce deja în ideologia europeană noţiunea complet absurdă a progresului artistic. Mai aplicat, se mai poate extrage din cartezianism iluzia unei ştiinţe în continuă creştere. Dar Ţurgot dă cel dintâi, în 1750, o definiţie clară a noii credinţe. Discursul său asupra spiritului uman reia, în fond, istoria universală a lui Bossuet. Voinţei divine i se substituie doar ideea progresului. „Masa totalei a spetei umane, prin alternarea liniştii şi agitaţiei, a binelui şi răului, merge continuu, chiar dack în paşi mici, spre o mai mare perfecţionare”. Optimism care va furniza esenţa consideraţiilor retorice ale lui Condorcet, doctrinar oficial al progresului, pe care îl lega de progresul statal şi căruia i-a căzut şi victimă oficioasă, deoarece statul luminilor l-a obligat să se otrăvească. Sorel avea întru totul dreptate să afirme că filosofia progresului era tocmai cea care convenea unei societăţi avide de plăcerile prosperităţii materiale datorate progreselor tehnice. Atunci când eşti sigur că mâine, în chiar ordinea lumii, îţi va fi mai bine decât astăzi, te poţi distra în linişte. În mod paradoxal, progresul poate sluji fa justificarea conservatorismului. Trăsătură extrasă din credinţa în viitor, este îndreptăţită astfel conştiinţa liniştită a stăpânului. Sclavilor, celor al

căror prezent e vrednic de milă şi care nu-şi află consolare în cer, li se certifică faptul că măcar viitorul le aparţine. Viitorul este singurul gen de proprietate pe care stăpânii le-o încredinţează de bunăvoie sclavilor.

Aceste reflecţii nu sunt, evident, inactuale. Dar nu sunt inactuale pentru că spiritul revoluţionar a reluat această temă ambiguă şi comodă a progresului. Sigur, nu e vorba despre acelaşi fel de progres; Marx e plin de sarcasm la adresa optimismului raţional al burghezilor. Raţiunea sa, după cum vom vedea, e diferită. Dar marşul dificil spre un viitor reconciliant defineşte totuşi gândirea lui Marx. Hegel şi „marxismul au doborât valorile formale care pentru iacobini

Ounile progresului.

380 *Albert Camus* luminau drumul drept al acestei fericite istorii. Au conservat totuşi ideea acestui mers înainte, pur şi simplu confundat de către ei cu progresul social şi afirmat drept necesar. Ei continuau astfel gândirea burgheză a secolului al XIX-lea. Tocqueville, înlocuit din entuziasm cu Pecqueur (care l-a influenţat pe Marx), proclamase într-adevăr în mod solemn: „Dezvoltarea graduală şi progresivă a egalităţii este în acelaşi timp trecutul şi viitorul istoriei oamenilor. Pentru a obţine marxism, trebuie să înlocuim egalitatea prin nivel de producţie şi să ne imaginăm că pe ultima treaptă a producţiei se produce o transfigurare care realizează societatea feconciliantă.

Cât despre necesitatea evoluţiei, Auguste Comte îi oferă, odată cu legea celor trei stări, pe care o formulează în 1822, definiţia cea mai sistematică. Concluziile lui Comte se aseamănă în mod ciudat cu cele pe care socialismul ştiinţific va trebui să le accepte. Pozitivismul demonstrează cu mai multă limpezime repercusiunile revoluţiei ideologice a secolului al XIX-lea, printre ai cărei reprezentanţi se află Marx, şi care a constat în a aşeza la sfârşitul istoriei Grădina şi keyelatia pe care tradiţia le aşeza la originea lumii. Era pozitivismului care ar fi urmat în mod necesar după era metafizică şi era teologică ar fi trebuit să marcheze întronarea unei religii a umanităţii. Henri Gouhier a definit just întreprinderea lui Comte, ahrmând că pentru el era vorba despre descoperirea unui om fără trăsăturile lui Dumnezeu.

Primul ţel al lui Comte, care era să substituie pretutindeni relativul absolutului, s-a transformat rapid, prin forţa lucrurilor, în divinizarea acestui relativ şi în predicarea unei religii, în acelaşi timp universală şi fără transcendenţă. Comte vedea în cultul iacobin al raţiunii o anticipare a pozitivismului şi se considera, pe bună dreptate, adevăratul succesor al revoluţionarilor din 1789. El continua şi extindea această revoluţie, suprimând transcendenţa principiilor şi fondând, în mod sistematic, religia speciei. Formula sa: „Alungarea lui Dumnezeu în numele religiei", nu înseamnă nimic altceva. Inaugurând o manie care mai apoi a făcut avere, el a vrut să fie Sfântul Pavel al acestei noi religii şi să înlocuiască un catolicism al Romei cu un catolicism al Parisului. Se ştie că nădăjduia să vadă, în catedrale, „statuia umanităţii divinizate pe vechiul altar ali Ultimul volum al *Cursului de filosofie pozitivă* apare în acelaşi an cu *Esenţa creştinismului* de Feuerbach.

lui Dumnezeu". El calcula cu precizie că ar fi urmat să predice pozitivismul la Natre Dame înainte de anul 1860. *cest* caicul nu era atât de radical pe cât părea. Natre Dame, aflată în stare de asediu, încă rezistă. Dar religia umanităţii a fost efectiv predicată spre sfârşitul secolului al XIX-lea, iar jdarx, deşi cu siguranţă nu l-a citit pe Comte, a fost unul dintre profeţii săi. Marx a înţeles doar că o religie fără transcendenţă se va numi tocmai politică. În fond, Comte ştia asta, sau cel puţin înţelegea că religia sa era în primul rând o sociolatrie şi că presupunea realism politic, negarea dreptului individual şi întronarea despotismului. O societate ai cărei savanţi ar fi preoţi, două mii de bancheri şi de tehnicieni domnind asupra unei Europe de o sută douăzeci de milioane de locuitori, unde viaţa privată ar fi în mod absolut identificată cu viaţa publica, în care o supunere absolută, „de acţiune, de gândire, de suflet", i-ar fi fost oferită marelui preot, care ar fi guvernat pretutindeni, aceasta este utopia lui Comte, care anunţă ceea ce s-ar putea numi religiile orizontale ale epocii noastre. Ea e utopică, e adevărat, pentru că, sedusă de puterea luminatoare a ştiinţei, a uitat să prevadă o poliţie. Alţii vor fi mai practici; şi religia umanităţii

va fi fondată efectiv, dar pe sângele şi durerea oamenilor.

Dacă, în sfârşit, adăugăm la aceste observaţii că Marx le datorează economiştilor burghezi ideea exclusivă pe care şi-o formează despre producţia universală în dezvoltarea umanităţii, că a luat esenţialul teoriei sale din valoarea-muncă a lui Ricardo, economist al revoluţiei burgheze şi industriale, ni se va recunoaşte dreptul de a vorbi despre profeţia sa burgheză. Aceste aprecieri urmăresc doar să demonstreze că Marx, în loc să fie, cum vor marxiştii dezordonaţi ai vremii noastre, începutul şi sfârşitul, participă, dimpotrivă, la natura umană: el este moştenitor înainte de a fi precursor. Doctrina sa, pe care o voia realistă, era astfel, într-adevăr, în epoca religiei ştiinţei, a evoluţionismului darwinian, a maşinii cu aburi şi a industriei textile. O sută de ani mai târziu, ştiinţa a întâlnit relativitatea, incertitudinea şi hazardul; economia

1 «Tot ce se dezvoltă spontan este în mod necesar legitim pentru o anumită Perioadă”.

După Jdanov, marxismul este o „filosofie calitativ diferită de toate sistemele anterioare”. Ceea ce înseamnă fie că marxismul, de exemplu, nu e (arianism, fapt pe care nimeni nu se gândeşte să-l nege, fie că marxismul nu forează în esenţă nimic cartezianismului, lucru absurd.

382 *Albert Camus* trebuie să ţină cont de electricitate, de siderurgie şi de pro, dueña atomică. Eşecul marxismului pur de a interpreta aceste descoperiri succesive e similar celui al optimismului burghez al epocii sale. El face derizorie pretenţia marxiştilot de a menţine cu încăpăţânare, fără ca ele să fi încetat să fie ştiinţifice, adevăruri vechi de o sută de ani. Mesianismul secofolui al XIX-lea, fie el revoluţionar sau burghez, n-a rezistat dezvoltărilor succesive ale ştiinţei şi istoriei pe care, în grade diferite, le divinizase.

PROFEŢIA REVOLUŢIONARĂ

În principiu, profeţia lui Mane e şi revoluţionară. Întreaga realitate umană găsindu-şi originea în raporturile de producţie, devenirea istorică e revoluţionară, pentru că astfel e şi economia. La fiecare nivel de producţie, economia suscită antagonisme care distrug,

în folosul unui nivel superior de producţie, societatea corespunzătoare. Capitalismul este ultimul dintre aceste stadii de producţie, pentru că el generează condiţiile în care orice antagonism va fi rezolvat şi în care nu va mai exista economie. În acea zi, istoria noastră va deveni preistorie. Dintr-o altă perspectivă, această schemă e aceeaşi cu a lui Hegel. Dialectica e examinată din unghiul producţiei şi al muncii, în loc să fie examinată din unghiul spiritului. Fără îndoială, Marx n-a vorbit niciodată el însuşi despre materialismul dialectic A lăsat în grija moştenitorilor săi celebrarea acestui monstru logic. Dar, în acelaşi timp, el afirmă că realitatea e dialectică şi economică. Realitatea e o devenire perpetuă, declamată prin şocul fecund al antagonismelor de fiecare dată rezolvate intra sinteză superioară care, la rându-i, îşi suscită contrariul şi face istoria să avanseze. Ceea ce Hegel afirma despre realitatea care înaintează către spirit, Marx afirmă despre economia în marş către societatea fără clase; orice lucru e, în mod simultan, el însuşi şi contrariul său, şi această contradicţie îl obligă să devină altceva. Capitalismul, pentru că e burghez, se trezeşte revoluţionar şi deschide calea comunismului.

Originalitatea lui Marx constă în a afirma că istoria înseamnă în acelaşi timp şi economie. Hegel, mai măreţ, afirma că era în acelaşi timp materie şi spirit. De altfel, ea nu putea fi materie decât în măsura în care era spirit, şi invers. Marx neagă spiritul ca ultimă substanţă şi afirmă materialismul istoric. Putem remarca imediat, cu feerdiaev, imp?

sibilitatea de a concilia dialectica şi materialismul. Nu poate exista dialectică decât în gândire. Dar materialismul însuşi e o noţiune ambiguă. Doar pentru a formula acest cuvânt e necesar jj spui că în lume există ceva în plus faţă de materie. Cu cel jiiai îndreptăţit motiv, această critică i se va aplica materialismului istoric Istoria se distinge cu precizie de natură în aceea că o transformă prin mijloacele voinţei, ştiinţei şi pasiunii, peci Marx nu e de un materialism pur, prin simplul fapt că nu există materialism pur sau absolut. Cu atât mai mult cu cât recunoaşte că, dacă armele fac să triumfe teoria, şi teoria poate la fel

de bine să stârnească armele. Poziţia lui Marx s-ar numi mai curând determinism istoric. El nu neagă gândirea, ci o consideră determinată în mod absolut de realitatea exterioară. „Pentru mine, mişcarea gândirii nu e decât reflectarea unei mişcări reale, tradusă şi transpusă în creierul omului”. Această definiţie cumplit *se* grosieră n-are niciun sens. Cum şi prin ce anume mişcarea exterioară poate fi „tradusă în creier”, dificultatea asta e nimica toată pe lângă cea care constă în a defini apoi „transpunerea acestei mişcări”. Dar Marx suferea de filosofarea limitată a veacului său. Ceea ce vrea el să afirme se poate defini pe alte planuri. Pentru el, omul nu e decât o istorie şi, mai ales, o istorie a mijloacelor de producţie. Marx remarcă într-adevăr că omul se distinge de animal prin aceea că îşi produce mijloacele de subzistenţă. Dacă mai întâi nu mănâncă, dacă nu se îmbracă şi nâi se adăposteşte, el nu există. Acest *primum mere* e prima sa determinare. Puţinul pe care îl gândeşte din acest moment e în raport direct cu necesităţile lui inevitabile. Marx demonstrează în continuare că această dependentă e constantă şi necesară. „Istoria industriei este cartea deschisă a facultăţilor esenţiale ale omului”. Generalizarea sa personală ar consta în a extrage din această afirmaţie, în fond acceptabilă, concluzia că dependenţa economică este unică şi suficientă, ceea ce rămâne de demonstrat. Se poate admitecă determinarea economică joacă un rol capital în geneza acţiunilor şi gândurilor omului, fără a conchide din asta, aşa cum procedează Marx, că revolta germanilor împotriva lui Napoleon se explică doar prin penuria de zahăr şi de cafea. În plus determinismul pur e şi el absurd. Dacă n-ar fi fost, ajungea o singură afirmaţie adevărată pentru ca în consecinţă să ajungem la adevărul integral. Neîntâmplându-se aşa, fie n-am pronunţat o singură afirmaţie adevărată, nici măcar pe aceea care întemeiază determinismul, fie ni s-a întâmplat să rostim adevnil, dar fără urmări, şi deci determinismul e fals. Oricum.

T

Marx avea motivele lui, străine logicii pure, pentru a proceda la o simplificare atât de arbitrară.

A pune la rădăcinile omului determinarea economică înseamnă să-l rezumi la raporturile sale sociale. Nu există om solitar, aceasta e descoperirea incontestabilă a secolului al XX-lea. O deduqie arbitrară ne determină acum să afirmăm că omul nu se simte solitar în societate decât din raţiuni sociale. Dacă, într-adevăr, spiritul solitar trebuie explicat prin ceva dinafară omului, asta se face pe calea unei transcendenţe. Socialul, dimpotrivă, nu are drept autor decât omul dacă, în plus, se poate afirma că socialul e în acelaşi timp creatorul omului, ne credem în posesia explicaţiei" totale care permite expulzarea transcendenţei. Şi atunci omul este, aşa cum vrea Marx, „autorul şi actorul propriei sale istorii"! Profeţia lui Marx este revoluţionară, fiindcă el desăvârşeşte mişcarea de negare declanşată de filosofia luminilor. Iacobihii distrug transcendenţa unui Dumnezeu personal, dar o înlocuiesc prin transcendenţa principiilor. Marx fondează ateismul contemporan, distrugând şi transcendenţa principiilor, în 1879, credinţa e înlocuită prin raţiune. Dar această raţiune, prin fixitatea ei, e în sine transcendentă. Şi mai radical decât Hegel) să arx distruge transcendenţa raţiunii şi o precipită în istorie. Înaintea lor, ea era regulatoare, iat-o acum cuceritoare. Marx merge mai departe decât Hegel şi pare să-l considere drept idealist (ceea ce nu este, sau cei puţin nu mai mult decât e Marx materialist) exact măsura în care domnia spiritului restituie într-un anume fel o valoare supraistoncă. *Capitalul* reia dialectica stăpân-sclav, dar înlocuieşte conştiinţa de sine prin autonomia economică, domnia finală a Spiritului absolut prin introducerea comunismului. „Ateismul este umanismul mijlocit prin suprimarea religiei, comunismul e umanismul mijlocit prin suprimarea proprietăţii private". Înstrăinarea religioasă are aceeaşi origine ca şi înstrăinarea economică. N-o poţi rupe cu religia decât realizând libertatea absolută a omului faţă de determinările sale materiale. Revoluţia e identificată cu ateismul şi cu domnia omului.

Iată pentru ce Marx e tentat să pună accentul pe determinarea economică şi socială. Efortul său cel mai fecund a fost dezvăluirea realităţii ce se ascunde în spatele valorilor formale pe care le etala

burghezia vremii sale. Teoria sa asupra mistificării e încă valabilă, pentru că e valabilă în mod universal, e adevărat, şi se aplică şi mistificărilor revoluţionare. Libertatea la care visa domnul Thiers era o libertate a

privilegiilor întărită prin poliţie; familia exaltată de gazetele conservatoare se menţinea pe un fundament în care femeile «i bărbaţii erau coborhi în mină, pe jumătate goi, legaţi cu aceeaşi coardă; morala prospera pe fondul prostituţiei muncitoreşti. Faptul că exigenţele de austeritate şi de înţelegere fuseseră colonizate, în scopuri egoiste, prin ipocrizia unei societăţi mediocre şi lacome, aceasta e nenorocirea pe care Marx, denunţător incomparabil, a veştejit-o cu o forţă necunoscută până la el. Această denunţare indignată a condus la alte excese, care cer o altă denunţare. Dar trebuie, înainte de orice, să aflăm şi să afirmăm, că ea s-a născut din sângele insurecţiei zdrobite în 1834, la Lyon, şi în 1871, din cruzimea josnică a moraliştilor de la Versailles”. Omul care nu posedă nimic nu înseamnă astăzi nimic”. Dacă această afirmaţie e, într-adevăr, falsă, în societatea optimistă a secolului al XX-lea ea era aproape reală. Extrema decădere generată de economia prosperităţii trebuia să-l oblige pe Marx să pună în prim-plan raporturile sociale şi economice şi să exalte şi mai mult profeţia sa despre domnia omului.

Vom înţelege astfel mai bine explicarea pur economică a istoriei pe care o întreprinde Marx. Dacă principiile mint, doar realitatea mizeriei şi a muncii e adevărată. Dacă, în continuare, vom putea demonstra că ea e suficientă pentru a explica trecutul şi viitorul omului, principiile vor fi doborâte pentru totdeauna, în acelaşi timp cu societatea care se prevalează de ele. Aceasta va fi întreprinderea lui Marx.

Omul s-a născut odată cu producţia şi cu societatea. Inegalitatea pământurilor, perfecţionarea mai mult sau mai puţin rapidă a mijloacelor de producţie, lupta pentru existenţă au creat repede inegalităţi sociale care s-au cristalizat în antagonisme între producţie şi distribuţie; aşadar, în luptă de clasă. Aceste lupte şi aceste

antagonisme sunt motoarele istoriei. Sclavia antică, iobăgia feudală au fost etapele unei lungi căi care ajunge la meşteşugurile secolelor clasice, în care producătorul e stăpânul mijloacelor de producţie. În ast moment, deschizător de drumuri mondiale, descoperirea

«noi pieţe pretinde o producţie mai puţin provincială, pontradicţia dintre modul de producţie şi noile necesităţi

} e distribuţiei anunţă deja sfârşitul micii producţii, agricola i1 industrială. Revofuţia industrială, inventarea maşinii cu wuri, concurenţa pentru pieţe duc în mod necesar la exprofierea micilor proprietari şi la constituirea marilor manu-acturi. Mijloacele de producţie sunt acum centralizate în

386 *Albert Camus* mâinile celor care le-au putut cumpăra; adevăraţii producători, lucrătorii, nu mai dispun decât de forţa braţelor lor) pe care o pot vinde „omului cu parale”. Capitalismul burghez se defineşte prin separarea producătorului de mijloacele de producţie. Din acest antagonism vor izvorî o serie de consecinţe ineluctabile care îi permit lui Marx să anunţe sfârşitul antagonismelor sociale.

La prima vedere, să notăm deja, nu există niciun motiv pentru ca principiul, stabilit cu fermitate, al unei lupte dialectice între clase să înceteze brusc să mai fie adevărat. E adevărat întotdeauna sau n-a fost niciodată. Marx afirmă că după revoluţie nu vor mai exista clase, aşa cum după 1789 nu mai există ordine. Dar ordinile au dispărut fără ca şi clasele să dispară şi nimic nu ne garantează că acestea nu vor face loc unui alt antagonism social. Esenţialul profeţiei marxiste constă totuşi în această afirmaţie.

Schemamarxistă e cunoscută. Marx, după Adam Smith şi Ricardo, defineşte valoarea oricărei mărfi după cantitatea de muncă necesară producerii ei. Cantitatea de muncă vândută de proletar capitalistului este ea însăşi o marfă a cărei valoare va fi definită prin cantitatea de muncă necesară producerii ei, altfel spus, prin valoarea bunurilor de consum necesare subzistentei sale. Capitalistul, cumpărând această marfă, se angajează” deci s-o plătească în mod suficient pentru ca acela care o vinde, muncitorul, să se poată hrăni şi perpetua. Dar, în acelaşi

timp, el capătă dreptul de a-l face pe acesta din urmă să muncească atâta vreme cât poate. El poate munci multă vreme, mai mult decât e necesar pentru a-şi plăti subzistenţa. Într-o zi de lucru de douăsprezece ore, dacă jumătate ajunge pentru producerea unei valori a bunurilor pentru subzistenţă, celelalte şase ore sunt neplătite, o plusvaloare care constituie beneficiul propriu al capitalistului. Deci interesul capitalistului este să prelungească la maximum orele de muncă sau, atunci când nu mai poate asta, să mărească randamentul muncitorului. Prima exigenţă e o chestiune de poliţie şi de cruzime. A doua e o chestiune de organizare a muncii. Ea conduce mai întâi la diviziunea muncii şi apoi la utilizarea maşinii, care îl dezumanizează pe muncitor. Pe de altă parte, concurenta pentru pieţele externe, necesitatea unor investiţii din ce în ce mai mari în materiale noi produc fenomene de concentrare şi acumulare. Micii capitalişti sunt mai întâi absorbiţi de cei mari, care pot menţine, de exempij1 preţuri deficitare pentru mai mult timp. În sfârşit, o parte din ce în ce mai mare a profitului este investită în noile maşini şi

acumulată în partea fixă a capitalului. Această dublă mişcare precipită mai întâi ruina claselor mijlocii, care devin proletariat, şi apoi concentrează în mâini din ce în ce mai puţin numeroase bogăţii produse în exclusivitate de proletari. Astfel, proletariatul se înmulţeşte din ce în ce mai mult, pe măsură ce prăbuşirea sa se adânceşte. Capitalul nu se mai concentrează decât în mâinile câtorva stăpâni, a căror putere crescândă e bazată pe furt. Zguduiţi, de altfel, de crizele succesive, depăşiţi de contradicţiile sistemului, aceşti stăpâni Bu mai pot nici măcar să asigure subzistenţa sclavilor lor, care astfel depind de caritatea privată sau oficială. În mod fatal, vine o zi în care o imensă armată de sclavi oprimaţi se confruntă cu o minoritate de stăpâni nedemni. Aceasta e ziua revoluţiei. „Ruina burgheziei şi victoria proletariatului sunt în egala măsură inevitabile”.

Această descriere, de acum celebră, nu ne edifică încă asupra sfârşitului antagonismelor. După victoria proletariatului, lupta pentru existenţă ar putea continua şi da naştere unor noi antagonisme. Acum

intervin două noţiuni, dintre care una e economică, identitatea dezvoltării producţiei şi a dezvoltării societăţii, şi cealaltă pur sistematică, misiunea proletariatului. Aceste două noţiuni se împletesc în ceea ce se poate numi fatalismul activ al lui Marx.

Aceeaşi evoluţie economică, prin care într-adevăr capitalul se concentrezi într-un mic număr de mâini, face antagonismul în acelaşi timp mai necruţător şi, într-un anume fel, ireal. Pare-se că „în punctul cel mai înalt al dezvoltării forţelor de producţie ajunge un bobârnac pentru ca proletariatul să se trezească singur în posesia mijloacelor de producţie, deja răpite proprietăţii private şi concentrate într-o singură masa enormă, de acum comună. Proprietatea privată, când e concentrată în mâinile unui singur proprietar, nu e separată de proprietatea colectivă decât prin existenţa unui singur om. Rezultatul inevitabil al capitalismului privat e un soi de capitalism de stat pe care va fi suficient să-l pui în serviciul comunităţii pentru a se naşte o societate în care şi capitalul, şi munca, de acum confundându-se, vor produce simultan belşug şi dreptate. În numele acestei soluţii fericite a exaltat Marx întotdeauna rolul revoluţionar pe care şi-l asumă, conştient, ce-i drept, burghezia. El a vorbit despre un «drept istoric al capitalismului”, izvor, în acelaşi timp, al progresului şi al mizeriei. În ochii săi, misiuneaistorică şi justificarea capitalului sunt de a pregăti condiţiile unui mod te producţie superior. Acest mod de producţie nu e revo-Hlâsă J «lă8.i

II

Iflâi I

 să-i dai nimic muncitorului pentru ca într-o zi el să poată avea totul.

Ceea ce nu înseamnă că Marx n-a simţit primejdia acestui chietism. Nu aşteptaţi puterea ori altminteri o aştepţi la infinit. Vine o zi în care trebuie s-o iei, dar această zi rămâne într-o lumină îndoielnică pentru orice cititor al lui Marx. În această privinţă, el n-a încetat să se contrazică. A notat că societatea era „istoriceşte obligată să treacă prin dictatura muncitorească”. Cât despre caracterul acestei dictaturi, definiţiile sale sunt contradictorii. E sigur că el a condamnat

statul în termeni clari, afirmând că existenţa sa şi cea a sclaviei sunt inseparabile. Dar a protestat împotriva afirmaţiei, totuşi judicioasă, a lui Bakunin, care găsea noţiunea unei dictaturi provizorii contrară a ceea ce se ştie despre natura umană. Marx considera, e adevărat, că adevărurile dialectice erau superioare adevărului psihologic. Ce spunea dialectica? spunea că „abolirea statului nu are sens decât pentru comunişti, ca un rezultat necesar al suprimării claselor, a căror dispariţie antrenează în mod automat dispariţia nevoii unei puteri organizate de o clasă pentru oprimarea alteia”.

Conform formulei consacrate, guvernarea persoanelor ceda astfel locul administrării lucrurilor. Dialectica era prin urmare formală şi nu justifica statul proletar decât pentru perioada în care clasa burgheză trebuia să fie distrusă sau integrată. Dar profeţia şi fatalismul îngăduiau, din nefericire, şi alte interpretări. Dacă e sigur că împărăţia va veni, ce importanţă au anii? Suferinţa nu e niciodată provizorie pentru cel care nu crede în viitor. Dar o sută de ani de durere sunt efemeri în ochii celui care vesteşte, pentru anul o sută unu, cetatea definitivi în perspectiva profeţiei nimic nu contează, în orice caz, o dată dispărută clasa burgheză, proletariatul stabileşte domnia omului universal la apogeul producţiei, prin chiar logica dezvoltării producţiei. Ce importanţă are că asta se va face prin dictatură şi violenţă? în acest Ierusalim zumzăind de maşini fericite, cine seva mai îngrijora de strigătele celui sugrumat?

Vârsta de aur ne conduce la capătul istoriei şi coincizând, printr-o dublă atracţie, cu Apocalipsul, justifică deci totul.

I Michel Collinet relevă în *tragedia marxismului* existenţa la Mm a formule de preluare a puterii de către proletariat: republica iacobina în «*nifestul comunist*, dictatură autoritară în *18 Brumar* şi guvern federal şi tar în *Războiul civil* în *Franţa*.

trebuie să medităm asupra îndrăzneţei ambiţii a marxismului, să evaluăm previziunea lipsită de măsură, pentru a înţelege că o asemenea speranţă te obligă să neglijezi probleme care acum apar drept secundare. „Comunismul, ca o dezvăluire reală a esenţei umane

prin om şi pentru om, ca întoarcere a omului la el însuşi, cu titlul de om social, adică de om uman, întoarcere completă, conştientă şi care conservă toate comorile mişcării anterioare, acest comunism, fiind un naturalism desăvârşit, coincide cu umanismul: el e adevăratul sfârşit al contradicţiei între om şi natură şi între om şi om... între esenţă şi existenţă, între obiectivarea şi afirmarea de sine, între libertate şi necesitate, între individ şi specie. El dezleagă misterul istoriei şi ştie că-l rezolvă”. Aici doar limbajul se voia ştiinţific. În ce priveşte fondul, care e diferenţa faţă de Founer, ce vesteşte „deserturile fertilizate, apa de mare potabilă şi cu gust de violete, eterna primăvară...”? Eterna primăvară a oamenilor e vestită într-un limbaj de epistolă

Kpală. Ce poate voi şi spera omul fără Dumnezeu, dacă nu părăţia omului? Asta explică transa discipolilor. „Într-o societate fără angoase, e uşor să ignori moartea”, spune unul dintre ei. Totuşi, şi asta e adevărata condamnare a societăţii noastre, angoasa morţii e un lux care-l afectează mult mai mult pe trândav decât pe muncitor, asfixiat de propria sarcină. Dar orice socialism este utopic, şi în primul rând cel ştiinţific. Utopia îl înlocuieşte pe Dumnezeu prin viitor. Ea identifică astfel viitorul şi morala; singura valoare e aceea care slujeşte acest viitor. Din această pricină, ea a fost, aproape întotdeauna, constrângătoare şi autoritară. Marx, ca utopist, nu diferă de teribilii săi predecesori şi o parte a învăţăturii sale îi justifică succesorii.

Sigur, a fost îndreptăţită insistenţa asupra exigenţei etice care se află la baza visului marxist. Trebuie să precizăm, înainte de a examina eşecul marxismului, că tocmai în ea constă adevărata măreţie a lui Marx. El a pus munca, nedreapta ei înjosire şi profunda ei demnitate în centrul reflecţiei sale. S-a ridicat împotriva reducerii muncii la starea de Oarfă şi a muncitorului la aceea de obiect. Le-a amintit Privilegiaţilor că principiile lor nu erau divine, că nici Proprietatea nu era un drept etern. A neliniştit conştiinţele

1 Morelly, Babeuf, Godwin descriu în realitate societăţi ale Inchiziţiei.

2 Maximilien Rubel, *Pagini alese pentru o etică socialistă*, Riviere.

 celor care n-aveau dreptul să doarmă în pace şi a denunţat, cu o profunzime fără egal, o clasă a cărei crimă nu era atât aceea de a fi deţinut puterea, cât de a o fi utilizat în scopul unei societăţi mediocre şi lipsite de o adevărată nobleţe. îi datorăm ideea care generează disperarea epocii noastre – dar aici disperarea valorează mai mult decât orice speranţă – că, dacă munca e o înjosire, ea nu înseamnă viaţă, deşi ne ocupă tot timpul vieţii. Cine, în ciuda pretenţiilor acestei societăţi, poate dormi în pace ştiind de acum că ea îşi extrage plăcerile mediocre din truda a milioane de suflete moarte? Cerând pentru muncitor adevărata bogăţie, care nu e aceea a banului, ci aceea a răgazului şi a creaţiei, el a reclamat, în ciuda aparenţelor, calitatea de om. Făcând asta, o putem spune cu tărie, ei n-a dorit degradarea suplimentară care, în numele său, i-a fost impusă omului. O frază a lui, în acelaşi timp limpede şi tăioasă, le refuză pentru totdeauna discipolilor săi triumfători măreţia şi omenia pe care el le avea: „Un scop care are nevoie de mijloace nedrepte nu e un scop drept”.

Dar aici regăsim tragedia lui Nietzsche. Ambiţia, profeţia sunt generoase şi universale. Doctrina era restrictivă şi reducerea oricărei valori doar la istorie autoriza consecinţele cele mai extreme. Marx a crezut că măcar sfârşitul istoriei se va dezvălui drept moral și raţional. În asta constă utopia lui. Dar utopia, aşa cum el totuşi ştia, e sortită să slujească un cinism pe care nu-l dorea. Marx distruge orice transcendenţă, apoi realizează el însuşi trecerea de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie. Dar acest imperativ nu-şi află principiul decât în ceea ce există. Revendicarea dreptăţii conduce la nedreptate, dacă nu e mai întâi întemeiată pe o justificare etică a dreptăţii, în lipsa căreia, într-o bună zi, însăşi crima devine datorie. Când răul şi binele sunt reintegrate în timp, confundate cu evenimentele, nimic nu mai e bun sau rău, ci doar prematur sau perimat. Cine va decide oportunitatea, dacă nu oportunistul? Mai târziu, spun discipolii, voi veţi judeca. Dar victimele nu vor mai fi aici ca să judece. Pentru victimă, prezentul este singura valoare, revolta e singura acţiune. Mesianismul, pentru a exista, trebuie să se ridice împotriva victimelor. E posibil ca Marx să n-o fi

dorit, şi în asta constă responsabilitatea sa, pe care

trebuie s-o examinăm: el justifică, în numele revoluţiei, lupta de acum sângeroasă împotriva tuturor formelor revoltei.

EŞECUL PROFEŢIEI

Hegel pune capăt sfidător istoriei în 1807, saint-simonienii consideră că frământările revoluţionare din 1830 şi 1848 sunt ultimele, Comte moare în 1857, pregătindu-se să urce la tribună pentru a predica pozitivismul unei omeniri în sfârşit pocăite pentru greşelile sale. La rându-i, cu acelaşi romantism orb, Marx profetizează societatea fără clase şi dezlegarea misterului istoriei. Mai avizat totuşi, el nu fixează data. Din nefericire, profeţia sa descria şi înaintarea istoriei până la ora liniştirii; ea anunţa tendinţa evenimentelor. Numai că evenimentele şi faptele au uitat să se alinieze conform sintezei: ceea ce deja explică de ce au trebuit aranjate cu forţa. Dar mai ales profeţiile, din clipa în care ele traduc speranţa vie a milioane de oameni, nu pot fi amânate la nesfârşit fără riscuri. Vine o vreme când decepţia transformă speranţa răbdătoare în turbare şi când acelaşi scop, afirmat cu furia încăpăţânării şi cerut cu şi mai multă cruzime, te obligă să cauţi alte mijloace.

Mişcarea revoluţionară, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, a trăit precum vechii creştini, în aşteptarea sfârşitului lumii şi a pogorârii lui Hristos – proletarul. E cunoscută persistenţa acestui sentiment în sânul comunităţilor creştine primitive. La sfârşitul veacului *ti* IV-lea, un episcop din Africa proconsulară calculase că lumii îi mai rămân de trăit o sută de ani. La capătul acestei perioade, seva institui împărăţia cerului, pe care trebuie fără întârziere să te zbaţi ca s-o meriţi. Acesta e sentimentul general în primul secol al erei creştine şi el explică indiferenţa pe care o manifestau primii creştini faţă de chestiunile pur teologice. Dacă pogorârea e aproape, trebuie să consacri totul mai curând credinţei fierbinţi decât scrierilor şi dogmelor. Până la Clement şi Tertulâan, timp de mai mult de un secol, literatura creştinăs-a dezinteresat de problemele de teologie şi de reformarea scrierilor. Dar din clipa în care

pogorârea se depărtează, trebuie să trăieşti prin credinţă, adică să

Asupra iminenţei acestui eveniment, vezi *Marcu* VIII-39, XIII-30; *Matei*, X 23, XII27, 28, XXIV34; *Luca*, IX26, 27, XXI-22 etc.

394 *Albert Camus* compui. Acum se nasc devoţiunea şi catehismul. Pogorârea evanghelică s-a îndepărtat: Sfântul Pavel a venit să constituie dogma. Biserica a conferit un trup acestei credinţe, care nu era decât o tensiune către împărăţia viitoare. Totul a trebuit organizat în veac, până şi martiriul, ai cărui martori temporali vor fi ordinele monastice, până şi prevestirea ce se va regăsi sub anteriul inchizitorilor.

O mişcare similară s-a născut din eşecul pogorârii revoluţionare! Textele lui Marx deja citate ne dau o idee exactă asupra speranţei arzătoare, aşa cum era atunci aceea a spiritului revoluţionar. În ciuda eşecurilor parţiale, această speranţă n-a încetat să crească până în clipa în care s-a trezit, în 1917, în faţa visurilor sale aproape împlinite. „Luptăm pentru porţile cerului”, strigase Liebknecht. În 1917, lumea revoluţionară s-a crezut cu adevărat ajunsă înaintea acestor porţi. Profeţia Rosei Luxemburg se împlinea. „Revoluţia se va înălţa mâine în toată măreţia ei, cu vuiet, şi, în faţa terorii noastre, va rosti cu toate trâmbiţele sale; am fost, sunt, voi fi”. Mişcarea Spartacus a crezut că atinsese revoluţia definitivă, deoarece, conform lui Marx însuşi, aceasta trebuia să se petreacă prin revoluţia rusă întregită de o revoluţie occidentală. După revoluţia din 1917, o Germanie sovietică ar fi deschis într-adevăr porţile cerului. Dar Spartacus e zdrobit, greva generală din 1920 eşuează, mişcarea revoluţionară italiană e gâtuită. Liebknecht recunoaşte atunci că revoluţia nu e coaptă încă. „Vremurile nu erau revolute”. Dar, de asemenea, şi acum sesizăm în ce fel înfrângerea poate aţâţa credinţa învinsă până la transa religioasă: „În vacarmul prăbuşirii economice, ale cărei mârâituri se apropie deja, ostile adormite ale proletarilor se vor trezi ca la auzul trâmbiţei Judecăţii de Apoi, iar cadavrele luptătorilor asasinaţi se vor ridica în picioare şi vor cere socoteală celor care s-au încărcat de blesteme. Până atunci, el însuşi şi Rosa Luxemburg sunt asasinaţi; Germania se va rostogoli spre sclavie. Revoluţia rusă rărhâne singură, vie în pofida

propriului său sistem, încă departe de porţile cereşti, având de pus lapunct Apocalipsul. Pogorârea se îndepărtează şi mai mult. Credinţa e neatinsă, dar se pliază sub o enormă masă de probleme şi se descoperiri pe care marxismul nu le prevăzuse. Noua biserică e iarăşi înaintea lui Galilei; pentru a-şi conserva credinţa, ea va nega soarele şi va umili omul liber.

I Prefaţă la traducerea rusă a *Manifestului comunist*

Într-adevăr, ce spunea Galilei în acel moment? Care sunt erorile, demonstrate de istoria însăşi, ale profeţiei? Se ştie în primul rând că evoluţia economici a lumii contemporane dezminte câteva din postulatele lui Marx. Dacă revoluţia trebuie să se producă la capătul a două mişcări paralele, concentrarea indefinită a capitalului şi creşterea nedefinită a proletariatului, ea nu se va produce sau n-ar fi trebuit să se producă. Capitalul şi proletariatul i-au fost în egală măsură infideli lui Marx. Tendinţa observată în Anglia industrială a secolului al XIX-lea s-arăsturnat în anumite cazuri şi s-a complicat în altele. Crizele economice care trebuiau să se precipite, dimpotrivă, s-au rărit: capitalismul a învăţat secretele planificării şi a contribuit la rândul său la creşterea statului-moloh. Pe de altă parte, odată cu constituirea societăţilor pe acţiuni, capitalul, în loc să se concentreze, a dat naştere unei noi categorii de mici posesori, care nu au nici uninteres să încurajeze grevele. Micile întreprinderi au fost, în multe cazuri, distruse de concurentă, aşa cum prevăzuse Marx. Dar complexitatea producţiei a făcut să prolifereze, în jurul marilor întreprinderi, o mulţime de manufacturi. În 1938, Ford putea anunţa că un număr de cinci mii două sute de ateliere independente lucrau pentru el. Apoi, tendinţa s-a accentuat. E de înţeles că, prin forţa lucrurilor, Ford a făcut pasiune pentru aceste întreprinderi. Dar esenţialul e că aceşti mici industriaşi formează un strat social intermediar care complică schema imaginată de Marx. În sfârşit, legea concentrării s-a dovedit absolut falsă pentru economia agricolă, tratată cu uşurinţă de Marx. Aia, lacuna e importantă. Sub unul din aspectele sale, istoria socialismului din veacul nostru poate fi considerată drept lupta

mişcării proletare împotriva clasei ţărăneşti. Această luptă continuă, pe planul istoriei, lupta ideologicădin secolul al XX-lea între socialismul autoritar şi socialismul libertar, ale cărui obârşii ţărăneşti şi meşteşugăreşti sunt evidente. Marx avea deci, înmaterialul ideologic al vremii sale, elementele necesare unei reflecţii asupra problemei ţărăneşti. Dar dorinţa de sistem a simplificat totul. Această simplificare avea să-i coste scump pe culaci, care constituiau mai mult de cinci milioane de excepţii istorice, chemate numaidecât, prin moarte şi deportare, la ordine.

Aceeaşi simplificare l-a îndepărtat pe Marx de fenomenul naţional, în plin secol al naţionalităţilor. El a crezut că Prin comerţ şi schimb, prin chiar proletarizare, barierele vor cădea. Dar barierele naţionale sunt cele care au făcut să cadă dealul proletar. Lupta naţionaliştilor s-a dovedit cel puţin la

396 *Albert Camus* fel de importantă pentru explicarea istoriei ca şi lupta de clasă. Dar naţiunea nu poate fi în întregime explicată prin economie; prin urmare, sistemul a ignorat-o.

La rândul său, proletariatul nu s-a plasat pe linie. Mai întâi, s-a adeverit temerea lui Marx: reformismul şi acţiunea sindicală au obţinut o creştere a nivelului de viaţă şi o ameliorare a condiţiilor de muncă. Aceste avantaje sunt foarte departe de a constitui o reglementare echitabilă a problemei sociale. Dar condiţiile mizerabile ale muncitorilor textilişti englezi, din epoca lui Marx, departe de a se generaliza şi a se agrava, cum voia el, dimpotrivă, s-au ameliorat. De altfel, Marx n-ar avea nici azi de ce să se plângă, echilibrul restabilindu-se printr-o altă eroare a previziunilor sale „S-a putut într-adevăr constata că acţiunea revoluţionară sau sindicală cea mai eficace a fost întotdeauna actul elitelor muncitoreşti pe care foamea nu le chinuia. Mizeria şi decăderea n-au încetat să fie ceea ce erau dinainte de Marx şi ceea ce, în ciuda oricărei observaţii, el nu voia să fie: factori de înrobire, nu de revoluţie. (5 treime din Germania muncitorească şoma în 1933, deşi societatea burgheză era obligată să asigure traiul şomerilor ei, realizând astfel condiţia cerută de Marx pentru” revoluţie. Dar nu e bine ca viitorii revoluţionari să fie puşi în

situaţia de a-şi aştepta pâinea de la stat. Această obişnuinţă silită a generat altele, încă şi mai rele, şi pe care Hitler şi-a construit doctrina.

În sfârşit, clasa proletară nu s-a mărit la infinit. Condiţiile în sine ale producţiei industriale, pe care orice marxist trebuia să le încurajeze, au mărit în mod considerabil clasa mijlocie şi au creat chiar un nou strat social, cel al tehnicienilor. Idealul, scump lui Lenin, după care inginerul ar fi fost în acelaşi timp şi mână de lucru s-a lovit în orice caz de realităţi. Faptul capital este acela că tehnica şi ştiinţa s-au complicat într-o asemenea măsură încât nu e cuputmtă ca un singur om să cuprindă totalitatea principiilor şi aplicaţiilor lor. E aproape imposibil, de exemplu, ca un fizician de astăzi să aibă o viziune completă asupra ştiinţei biologice a epocii sale. Chiar în interiorul fizicii, nu poţi pretinde să domini în mod egal toate sectoarele acestei discipline. Şi asta nici măcar în tehnică. Din clipa în care productivitatea, proiectată de buri între 1920 şi 1930, într-o perioadă de intensă productivitate, SUA au văzut numărul muncitorilor lor metalurgişti diminuându-se, în timp numărul vânzătorilor care depindeau de acelaşi domeniu aproape s-a dublat – *OMUL REVOLTAT* 397

ghezi şi de marxişti drept bine în sine, s-a dezvoltat în proporţii lipsite de măsură, diviziunea muncii, despre care Marx «îndea că ar putea fi evitată, a devenit ineluctabilă. Fiecare muncitor a ajuns să efectueze o muncă anume fără să cunoască planul general în care va fi înserată prestaţia sa. Cei care coordonau muncile tuturor au constituit, prin chiar funcţia lor, un strat a cărui importanţă socială e decisivă.

Această eră a tehnocraţilor, anunţată de Buraham – e un act elementar de dreptate s-o amintim –, a fost descrisă încă de acum şaptesprezece ani de Simone Weil, într-o formă pe care o putem considera desăvârşită şi fără a trage consecinţele inacceptabile ale lui Bumnam. Celor două forme tradiţionale de opresiune pe care le-a cunoscut omenirea, prin arme şi prin bani, Simone Weil le adaugă o a treia, opresiunea prin funcţie. „Putem suprima opoziţia dintre vânzătorul şi cumpărătorul muncii, scria ea, fără a suprima opoziţia dintre cei care dispun de maşină şi cei de care dispune maşina”. Dorinţa marxistă de a suprima degradanta opoziţie dintre munca

intelectuală şi munca manuală a pus beţe-ri roate necesităţilor producţiei, pe care altminteri Marx le exalta. Marx a prevăzut, fără îndoială, în *Capitalul*, importanţa „directorului” la nivelul concentrării maxime de capital. Dar nu şi-a închipuit că această concentrare ar putea supravieţui abofirii proprietăţii private. Diviziunea muncii şi proprietatea privată, spunea el, sunt expresii identice. Istoria a demonstrat contrariul. Regimul ideal bazat pe proprietatea colectivă voia să se definească prin dreptate plus electrificare, în cele din urmă, n-a rămas decât electrificarea, nu şi dreptatea.

În sfârşit, ideea unei misiuni a proletariatului nu s-a putut încarna până în prezent în istorie; asta rezumă eşecul previziunii marxiste. Falimentul Internaţionalei a II-a a demonstrat că proletariatul era determinat şi de altceva decât de condiţia şa economică şi că el avea o patrie, contrar faimoasei formule. În majoritate, proletariatul a acceptat sau a suportat războiul şi a participat, de voie, de nevoie, la furiile naţionaliste ale acelei epoci. Marx înţelegea că, înainte de a învinge, clasa muncitoare trebuia să fi dobândit o experienţă juridică şi Politică. Greşeala sa era doar că gândea că mizeria extremă, şi ™ special mizeria industrială, poate conduce la maturitate *Ne îndreptăm spre o revoluţie proletară*? în *Revoluţia proletară*, 25 aprilie

398 *Albert Camus* politică. E sigur, de altfel, că prin decapitarea revoluţiei îi bertare, în timpul şi după Comună, capacitatea revoluţionara a maselor muncitoreşti a fost frânată. În fond, marxismul a dominat cu uşurinţămişcarea muncitorească, începând cu 1872, fără îndoială, datorită propriei sale măreţii, dar şi pentru că singura tradiţie socialistă care-i putea face faţă a fost înecată în sânge; practic, printre insurgenţii din 1871 nu existau marxişti. Această epurare automaţi a revoluţiei a continuat, prin grija statelor poliţieneşti, până în zilele noastre. Din ce în ce mai mult, revoluţia s-a trezit la îndemâna birocraţilor şi doctrinarilor ei, peste o parte, şi a maselor slăbite şi dezorientate, pe de altă parte. Când ghilotinezi elite revo-fuţionară şi-i laşi în viaţă pe Talleyrand cine să i se mai opună lui Bonapartei Dar acestor cauze istorice li se adaugă necesităţile

economice. Trebuie să citeşti textele Simonei Weii despre condiţia muncitorului în uzână pentru a înţelege la ce hal de epuizare morală şi de disperare tăcută duce raţionalizarea muncii. Simone Weil are dreptate să afirme că, privată mai întâi de bani şi apoi de demnitate, condiţia muncitorului e de două ori inumană. O muncă pentru care poţi manifesta interes, o muncă, fie ea şi prost plătită, dar creatoare, nu degradează viaţa. Socialismul industrial n-a făcut nimic esenţial pentru condiţia muncitorească, pentru că nu s-a atins deânsuşi principiul producţiei şi al organizării muncii, pe care, dimpotrivă, l-a exaltat. Ei i-a putut propune lucrătorului o justificare istorică de aceeaşi valoare cu cea care constă în a promite bucurii cereşti celui care moare în chinuri; nu i-a înapoiat niciodată bucuria creatorului. La acest nivel, nu mai e pusă în discuţie forma politică a societăţii, ci credo-urile unei civilizaţii tehnice de care depind în egală măsură capitalismul şi socialismul. Orice gândire care nu face să progreseze această problemă nu atinge decât în treacăt nefericirea muncitorului.

Prin simplul joc al forţelor economice admirate de Marx, proletariatul a respins misiunea istorică pe care tocmai Marx i-o încredinţase. Eroarea acestuia din urmă e motivată, pentru că, în faţa decăderii claselor conducătoare, un om grijuliu faţă de civilizaţie caută din instinct elite înlocuitoare. Dar această exigenţă nu e creatoare de una singură. Burghezia revoluţionară a preluat puterea în 1789 pentru că o poseda deja. În acea epocă, aşa cum spune Jules Monnerot, dreptul

l *Condiţia muncitorească*, Gallimard.

era în urma faptului. Fapt era că burghezia dispunea deja de posturi de comandă şi de noua putere, banul. Nu la fel se întâmplă cu proletariatul, căruia nu-i aparţin decât mizeria şi speranţele şi pe care burghezia l-a menţinut în această mizerie. Clasa Şurgheză a decăzut printr-o nebunie a producţiei şi a puterii materiale; însăşi organizarea acestei nebunii nu putea crea elite.

Dimpotrivă, critica acestei organizări şi dezvoltarea conştiinţei revoltate puteau da naştere unei elite înlocuitoare. Doar sindicalismul revoluţionar, cu Pelloutier şi Sorel, s-a angajat pe această cale şi a vrut

să creeze, prin educație profesională și culturală, cadrele noi pe care le impunea și le jâmpune încă b lume fără onoare. Dar asta nu se putea face într-o singură zi, iar noii stăpâni erau deja aici, preocupați să utilizeze grabnic nefericirea, pentru o fericire îndepărtată, mai curând decât să ușureze pe cât posibil, și fără întârziere, înfricoșătorul chin al milioane de oameni. Socialiștii autoritari au considerat că istoria mergea prea încet și că, pentru a o precipita, trebuia ca misiunea proletariatului să fie remisă unei mâini de doctrinari. Tocmai prin asta, ei au fost cei dintâi care au negat această misiune. Ea există totuși, nu în sensul exclusiv pe care i-l conferea Marx, ci așa cum există o misiune pentru orice grup uman care știe să extragă mândrie și rod din truda și suferințele sale. Totuși, pentru a se manifesta, ea trebuia să-și asume un risc și să acorde încredere libertății și spontaneității muncitorești Dimpotrivă, socialismul autoritar a confiscat această libertate vie în folosul unei libertăți ideale, încă viitoare. Așa făcând, fie că au vrut-o sau nu, el a întărit acțiunea de înrobire declanșată de capitalismul de uzină. Prin acțiunea conjugată a acestor doi factori și timp de o sută cincizeci de ani, cu excepția Parisului Comunei, ultimul refugiu al revoluției revoltate, proletariatul n-a avut altă misiune istorică decât aceea de a fi trădat. Proletarii s-au bătut și au murit pentru a încredința puterea unor militari sau unor intelectuali, viitori militari, care îi înrobeau, la rândul lor. Totuși, această luptă a însemnat demnitatea lor

1 în plus, Lenin a înregistrat primul acest adevăr, dar în aparență fără aOărăciune. Dacă fraza sa e cumplită pentru speranțele revoluționare, e cu alt mai mult pentru Lenin însuși. El a îndrăznit să afirme că masele ar accepta Bai ușor centralismul său birocratic și dictatorial, pentru că „disciplina și țanizarea sunt asimilate mai ușor de proletariat grație tocmai acestei școli a fabricii”.

T

recunoscută de toți cei care au ales să le împărtășească speranța și nefericirea. Dar această demnitate a fost cucerită împotriva clanului

stăpânilor noi şi vechi. Ea îi neagă exact în clipa în care îndrăznesc s-o utilizeze. Într-un anume fel, ea le vesteşte crepusculul.

Promisiunile economice ale lui Marx au fost aşadar cel puţin puse în discuţie de realitate. Ceea ce rămâne adevărat din imaginea sa asupra lumii economice este constituirea unei societăţi definite din ce în ce mai mult de ritmul producţiei. Dar, în entuziasmul secolului său, el a împărtăşit această concepţie cu ideologia burgheză. Iluziile burgheze privind ştiinţa şi progresul tehnic, împărtăşite de socialiştii autoritari, au dat naştere civilizaţiei dresorilor de maşini care, prin concurenţi şi dominaţie, se poate separa în bfocuri inamice, dar care, pe plan economic, e supusă aceloraşi legi; acumulare de capital, producţie raţionalizată şi mărită fără încetare. Diferenţa politică, atingând în mai mare sau mai mică măsură omnipotenţa statului, este apreciabilă, dar ar putea fi redusă prin evoluţia economică. Singură, diferenţa dintre morale, virtutea formală opunându-se cinismului istoric, pare solidă. Dar imperativul producţiei domină cele două universuri care, pe plan economic, nu sunt decât o singură lume.

Înuorice caz, dacă imperativul economic nu mai poate fi negat, consecinţele sale nu sunt cele pe care le imaginase Marx. Economiceste, capitalismul este opresiv prin fenomenul de acumulare. El oprimă prin ceea ce există, acumulează pentru a spori ceea ce există, exploatează cu atât mai mult şi, în egală măsură, acumulează din nou. Marx nu-şi imagina alt sfârşit pentru această spirală infernală decât revoluţia. În acel moment, acumularea n-ar mai fi necesară decât într-o mică măsură, pentru a garanta operele sociale. Dar revoluţia s-a industrializat la rându-i şi astfel s-a înţeles că acumularea depinde de tehnica însăşi, şi nu de capitalism şi că, în sfârşit, maşina naşte maşină. Orice colectivitate aflată în luptă are

1 Să precizăm că productivitatea nu e nocivă decât când e percepută drept un scop – nu un mijloc ce ar putea fi eliberator.

2 Deşi a fost până în secolul al XVIII-lea, de-a lungul tuturor epocilor ta care Marx a crezut că4 descoperă. Exemple istorice în care conflictul formelor de civilizaţie nu s-a soldat cu un progres pe planul producţiei: distrugerea societăţii miceniene, invadarea Romei de către

barbari, expulzarea maurilor din Spania, exterminarea albigenzilor etc.

nevoie de acumulare, în loc de distribuirea veniturilor sale. ga acumulează pentru a se spori şi a-şi spori puterea. Burgheză sau socialistă, amână dreptatea pentru mai târziu, în folosul exclusiv al puterii. Dar puterea se opune altor puteri, ga se echipează, se înarmează pentru că şi ceilalţi se echipează şi se înarmează. Ea nu încetează să acumuleze şi nu va înceta niciodată, decât, poate, în ziua în care va domni singură asupra lumii. De altfel, pentru asta e necesar să poarte un război. Până în acea zi, proletarul nu primeşte decât abia ceea ce îi trebuie pentru subzistenţă. Revoluţia se angajează să construiască, prin mari cheltuieli umane, intermediarul industrial şi capitalist pe care îl pretinde propriul ei sistem. Renta e înlocuită cu truda omului. Astfel, sclavia se generalizează, porţile cerului rămân ferecate. Aceasta este legea economică a unei lumi care trăieşte din cultul producţiei, iar realitatea e încă şi mai sângeroasă decât legea. Revoluţia, în impasul în care au angrenat-o inamicii ei burghezi şi partizanii ei nihilişti, înseamnă sclavie. În afara modificării principiilor şi a căii, ea nu are altă ieşire decât revoltele sclavilor, înecate în sânge, sau hidoasa speranţă a sinuciderii atomice. Dorinţa de forţă, lupta nihilistă pentru dominaţie şi putere au făcut mai mult decât să sufoce utopia marxistă. Aceasta a devenit, la rândul ei, un fapt istoric, destinat să fie utilizat ca şi altele. Ea, care voia să domine istoria, s-a pierdut în istorie; aservind toate mijloacele, a fost redusă la starea de mijloc şi manevrată în mod cinic pentru cele mai banale şi mai sângeroase scopuri. Dezvoltarea neîntreruptă a producţiei n-a ruinat regimul capitalist în folosul revoluţiei. Ea a ruinat în egală măsură societatea burgheză şi societatea revoluţionară, în folosul unui ideal care era ritul forţei.

Cum a putut un socialism care-şi spunea ştiinţific să se poticnească astfel în fapte? Răspunsul e simplu: nu era ştiinţific. Dimpotrivă, eşecul său ţine de o metodă suficient de ambiguă pentru a sedori în acelaşi timp deterministă şi profetică, dialectică şi dogmatică. Dacă spiritul nu e decât reflexul lucrurilor, el nu le poate depăşi mersul decât în mod yoteţic. Dacă teoria e determinată de economie, ea poate

descrie trecutul, nu şi viitorul ei, care rămâne doar probabil. Sarcina materialismului istoric nu poate fi decât aceea de a stabili critica societăţii prezente: asupra viitorului n-ar Putea face, fără a renunţa la spiritul ştiinţific, decât presupuneri, în fond, nu acesta e motivul pentru care cartea sa ™ndamentală se numeşte *Capitalul* şi nu *Revoluţia*? Marx şi

402 *Albert Camus* marxiştii s-au aventurat să profetizeze viitorul şi comunismul în detrimentul postulatelor lor şi al metodei ştiinţifice.

Această previziune nu putea fi ştiinţifică, himpotriva, decât încetând să profetizeze în absolut. Marxismul nu e ştiinţific; e, în cel mai bun caz, scientist. El face să explodeze divorţul profund care s-a stabilit între raţiunea ştiinţifică, fecund instrument de cercetare, de gândire şi chiar de revoltă şi raţiunea istorică, inventată de ideologia germană în negarea sa a oricărui principiu. Raţiunea istorică nu e o raţiune care, conform funcţiei sale proprii, judecă lumea. Ea o conduce în acelaşi timp în care pretinde că o judecă. Învăluită în eveniment, ea îl dirijează. E în acelaşi timp pedagogică şi cuceritoare. De altfel, aceste misterioase descripţii acoperă realitatea cea mai simplă. Dacă reduci omul la istorie, el n-are altă alegere decât să se întunece în vuietul şi turbarea unei istorii demenţiale sau să confere acestei istorii forma raţiunii umane. Istoria nihilismului contemporan nu e deci decât un lung efort de a conferi, doar prin forţele omului, şi, pe scurt, doar prin forţă, o ordine unei istonice nu mai are aşa ceva. Această pseudoraţiune sfârşeşte prin a se identifica astfel cu viclenia şi strategia, aşteptând” să culmineze în imperiul ideologic. Ce-i rămâne de făcut ştiinţei? Nimic nu e mai puţin cuceritor decât raţiunea. Istoria râu se face cu scrupule ştiinţifice: ba e chiar condamnată să nu se mai facă din clipa în care pretinzi s-o conduci cu obiectivitatea savanţilor. Raţiunea nu predică sau, dacă predică, ea nu mai e raţiune. De aceea, raţiunea istorică e o raţiune iraţională şi romantică, ce reaminteşte uneori sistematizarea obsedatului, iar alteori afirmarea mistică a verbului.

Singurul aspect cu adevărat ştiinţific al marxismului se găseşte

în refuzul prealabil al miturilor şi în scoaterea la lumină a intereselor celor mai brutale. Dar, în această privinţă, Marx nu are o concepţie mai ştiinţifică decât La Rochefoucauld; şi tocmai asta e atitudinea pe care o abandonează de cum păşeşte în profeţie. Nu e deci de mirare că, pentru a face din marxism ceva ştiinţific şi a menţine această ficţiune, utilă secolului ştiinţei, a trebuit ca în prekbil ştiinţa să fie făcută marxistă prin teroare. Progresul ştiinţei, după Marx, a constat în general în înlocuirea determinismului şi a mecanicismului destul de grosolan al veacului său printr-un probabilism provizoriu. Marx îi scria lui Engels că teoria lui Darwin constituia însăşi baza teoriei lor. Pentru ca marxismul să rămână infailibil, a fost deci necesar să se nege descoperirile biologice de după Darwin. Fiindcă s-a întâmplat ca

aceste descoperiri, după mutaţiile bruşte constatate de Vries, să constea în introducerea, împotriva determinismului, a noţiunii de hazard în biologie, a trebuit ca Lîsenko să fie însărcinat cu disciplinarea cromozomilor, pentru a se demonstra din nou determinismul cel mai elementar. Ceea ce e ridicol. Dar ia să i se încredinţeze domnului Homais o poliţie, n-o să mai fie ridicol și iată-ne în secolul al XX-lea. pentru aceasta, secolul al XX-lea va trebui să nege și principiul nedeterminării din fizică și relativitatea restrânsă, și teoria cuantelor și, în sfârșit, tendința generală a științei contemporane. Marxismul nu e azi ştiinţific decât cucondiţia de a fi în pofida lui Heisenberg, Bohr, Einstein şi a celor mai mari savanţi ai acestei epoci. În fond, principiul care constă în aducerea raţiunii ştiinţifice în slujba unei profeţii n-are nimic misterios. El a fost deja numit principiul autorităţii; acela care călăuzeşte Bisericile când vor să înrobească adevărata raţiune credinţei moarte şi libertatea inteligenţei menţinerii puterii temporale.

Până la urmă, din profeţia lui Marx, ridicată de acum împotriva celor două principii ale sale, economia şi ştiinţa, nu rămâne decât vestirea pătimaşă a unui eveniment cu termen foarte îndepărtat. Singurul recurs al marxiştilor constă în a spune că termenul e doar ceva mai lung şi că trebuie să aşteptăm ca scopul să justifice totul,

într-o zi încă invizibilă. Astfel spus, ne aflăm în purgatoriu şi ni se promite că nu va exista Infern. Problema care se pune e de alt ordin. Dacă lupta a una sau două generaţii de-a lungul unei evoluţii economice extrem de favorabile” e suficientă pentru a ajunge la societatea fără clase, sacrificiul devine suportabil pentru militant: viitorul are pentru el un chip concret, de pildă cel al băieţelului său. Dar, dacă sacrificiul mai multor generaţii nu estesuficient, trebuie să abordăm acum o perioadă infinită de lupte universale de o mie de ori mai distructive, ne trebuie certitudinea credinţei, ca să murim şi ca să omorâm. Atâta doar că această credinţă nu e mai întemeiată pe raţiunea pură decât cele vechi.

1 Roger Caillois remarcă faptul că stalinismul obiectează faţă de teoria fantelor, dar utilizează ştiinţa atomică ce derivă din ea.

2 în această privinţă, vezi Jean Grenier, *Eseu asupra spiritului ortodoxiei* (Gallimard), care, după cincisprezece ani, rămâne o carte de actualitate.

 într-adevăr, cum să-ţi imaginezi sfârşitul istoriei? Marx n-a reluat termenii lui tfegel. El afirmădestul de neclar că acest comunism nu era decât o formă necesară a viitorului omenesc, nu că însemna întreg viitorul. Dar, fie că el nu încheie istoria contradicţiilor şi a durerii, şi atunci nu mai ai cum să justifici atâtea eforturi şi sacrificii; fie o încheie, şi nu ne mai putem imagina continuarea istoriei decât ca o înaintare spre această societate perfectă. Astfel, într-o descriere ce se vrea ştiinţifică, e introdusă în mod arbitrar o noţiune mistică. Dispariţia finală a economiei politice, temă favorită a lui Marx şi Engels, semnifică sfârşitul oricărei dureri, într-adevăr, economia coincide cu chinul şi cu nefericirea istoriei, care dispar odată cu ea. Ne aflăm în Eden.

Problema rămâne pe loc declarând că nu e vorba despre sfârşitul istoriei, ci despre saltul într-o altă istorie. Această altă istorie nu ne-o putem imagina decât conform propriei noastre istorii: ele două, pentru om, înseamnă una singură. Această altă istorie implică de altfel aceeaşi dilemă. Fie nu înseamnă rezolvarea contradicţiilor şi atunci suferim, murim şi ucidem pentru mai nimic. Fie înseamnă

rezolvarea contradicţiilor şi atunci încheie practic istoria noastră. Marxismul nu se justifică în acest stadiu decât prin cetatea definitivă.

Această cetate a scopurilor are acum vreun sens? L-ar avea într-un univers sacru, o dată admis postulatul religios. Lumea a fost creată, ea va avea un sfârşit; Adam a părăsit Edenul, omenirea trebuie să se întoarcă acolo. Nu ne mai aflăm în universul istoric dacă admitem postulatul dialectic. Dialectica aplicată corect nu poate şi nu trebuie să se oprească. Termenii antagonişti ai unei situaţii istorice se

b) t nega unii pe alţii, apoi se pot depăşi într-o nouă sinteză, ar nu există vreun motiv pentru ca această nouă sinteză să le fie superioară celor dinainte. Sau, mai curând, nu există vreun motiv pentru ea, decât dacă, în mod arbitrar, impunem un termen al dialecticii, deci dacă introducem o judecată de valoare venită din afară. Dacă societatea fără clase încheie istoria, atunci, într-adevăr, societatea capitalistă e superioară societăţii feudale în măsura în care ea apropie şi mai mult instaurarea acestei societăţi fără clase. Dar dacă admitem postulatul dialectic, trebuie să-l admitem în întregime. Aşa cum societăţii bazate pe stări i-a urmat o societate lipsită de stări, dar cu clase, trebuie să precizăm că societăţii claselor îi va urma o societate fără clase, dar animată de un nouanta

1 Vezi excelenta intervenţie a lui Jules Monnerot, *Sociologia comunismului*, partea a III-a.

gonism, ce urmează a fi definit. O mişcare căreia i se refuză giceputul nu poate, avea sfârşit. „Dacă, spune un eseist, socialismul libertar e o eternă devenire, atunci scopul său sunt mijloacele”. Exact, el n-are scop, nu are decât mijloace, care nu sunt garantate de nimic dacă nu sunt garantate de o valoare străină devenirii. În acest sens, e corect să remarcăm că dialectica nu e şi nu poate fi revoluţionară. Ea e, conform punctului nostru de vedere, doar nihilistă, o mişcare pură ce urmăreşte să nege tot ce nu-i aparţine.

Nu există, prin urmare, în acest univers niciun motiv ca să ne imaginăm sfârşitul istoriei. Ea e totuşi singura justificare a sacrificiilor cerute omenirii, în numele marxismului, par nu are alt fundament

raţional decât o declaraţie de principiu care introduce în istorie împărăţia ce se dovedeşte unică şi suficientă, o valoare străină istoriei. Cum această valoare e în acelaşi timp străină moralei, ea nu e, la drept vorbind, o valoare în funcţie de care îţi poţi regla condiţia, e o dogmă Oră fundament pe care o poti face a ta în mişcarea disperată a unei gândiri pe care o înăbuşă solitudinea ori nihilismul sau pe care o vei vedea impusă de către cei care trag foloase din dogmă. Sfârşitul istoriei nu e o valoare exemplară şi de perfecţionare. Eun principiu al arbitrarului şi al terorii.

Marx a recunoscut că, până la el, toate revoluţiile eşuaseră. Dar a pretins că revoluţia pe care o vestea trebuia să reuşească pentru totdeauna. Până acum, mişcarea muncitorească a trăit din această afirmaţie, pe care faptele n-au încetat s-o dezmintă şi a cărei minciuna e vremea s-o denunţăm cu calm. În măsura în care pogorârea se îndepărta, afirmarea împărăţiei finale, slăbită pe tărâmul raţiunii, a devenit articol de credinţă. Singura valoare a lumii marxiste rezidă de acum, în ciuda lui Marx, într-o dogmă impusă unui întreg imperiu ideologic. împărăţia scopurilor e utilizată, precum morala eternă şi împărăţia cerurilor, în folosul mistificării sociale. Elie Halevyse declara incapabil să precizeze dacă socialismul va conduce la o republica elveţiană universalizată sau la cezarismul european. Noi ne-am resemnat deja. Profeţiile lui Nietzsche, măcar în acest punct, sunt îndreptăţite. Marxismul. Se ilustrează, de acum, împotriva lui însuşi şi printr-o logică inevitabilă, în cezarismul intelectual, a cărui descriere trebuie în cele din urmă s-o întreprindem. Ultim reprezentant 1 luptei dreptăţii împotriva gratiei, el îşi asumă, fără s-o fi vrut, lupta dreptăţii împotriva adevărului. Cum se trăieşte în starea de graţie *1* aceasta e întrebarea ce domină secolul

Ernestan, *Socialismul şi libertatea*.

406 *Albert Camus* al XX-lea. „Prin dreptate”, au răspuns toţi cei care nu voiau să accepte nihilismul absolut. Popoarelor care nu mai sperau în împărăţia cerurilor, ei le-au promis împărăţia omului Predicarea cetăţii umane s-a accelerat până la sfârşitul secolului al XIX-lea, când a devenit cu adevărat vizionară şi a pus certitudinile

științei în slujba utopiei. Dar împărăția s-a îndepărtat, războaie neașteptate au pustiit cele mai bătrâne dintre ținuturi, sângele revoltaților a acoperit zidurile orașelor iar dreptatea totală nu s-a apropiat. Întrebarea secolului al XX-lea pentru care au murit teroriștii din 1905 și care sfâșie lumea contemporană, s-a precizat puțin câte puțin; cum să trăiești fără gratie și fără dreptate?

Acestei întrebări i-a răspuns doar nihilismul, nu și revolta. Până în prezent, doar el a vorbit, reluând formula revoltaților romantici: „Frenezie”. Frenezia istorică se numește forța. Dorința de putere a înlocuit dorința de dreptate, mai întâi dând impresia că se aliază cu ea și apoi trimițând-o undeva la capătul istoriei, în așteptarea momentului în care pe pământ nu va mai domina nimic. Concluzia ideologică a triumfat astfel asupra concluziei economice: istoria comunismului rus își dezminte principiile. Regăsim la capătul acestui drum lung revolta metafizică, care, de astă dată, înaintează în tumultul armelor și al cuvintelor de ordine, dar uitându-și adevăratele principii, gonindu-și solitudinea în mijlocul gloatelor înarmate, acoperindu-și negările cu o scolastică încăpățânată încă întoarsă spre adevăr, din care de acum și-a făcut unicul zeu, dar despărțită de el printr-o mulțimede națiuni care trebuie îngenuncheate și de continente care trebuie dominate. Cu acțiunea drept principiu unic, cu domnia omului drept alibi, ea a început să-și clădească fortăreața în estul Europei, în fața altor fortărețe.

ÎMPĂRĂȚIA SCOPURILOR

Marx nu-și imagina o asemenea terifiantă apoteoză. La fel și Lenin, care totuși a făcut un pas decisiv spre imperiul militar. La fel de bun ca strateg pe cât era de mediocru ca filosof, el și-a pus mai întâi problema dobândirii puterii. Să notăm, în primul rând, că e complet greșit să vorbim, așa cum se întâmplă, despre iacobinismul lui Lenin. Singură ideea sa asupra fracțiunii de agitatori și revoluționari e iacobină. Iacobinii credeau în principii și în virtute; au murit fiindcă le-au infirmat. Lenin nu crede decât în revoluție și în virtutea eficacității. „Trebuie să fii gata de orice sacrificiu, să uzeA

dacă trebuie, de orice stratagemă, de viclenie, de metode jlegale, să fii decis să ascunzi adevărul, cu singurul scop de a te infiltra în sindicate... şi de a îndeplini cu orice risc sarcina comunistă”. Lupta împotriva moralei formale, inaugurată de jâegel şi de Marx, se regăseşte la el în critica atitudinilor revoluţionare ineficace. Imperiul se afla la capătul acestei mişcări.

Dacă luăm cele două cărţi de la începutul şi de la sfârşitul carierei sale de agitator, vom fi frapaţi să vedem că el n-a încetat să lupte fără milă împotriva formelor sentimentale ale acţiunii revoluţionare. A vrut să gonească morala din revoluţie pentru că el credea, pe drept cuvânt, că puterea revoluţionară nu se întemeiază pe respectarea celor zece porunci. *Ciad* ajunge, după primele experienţe, pe scena unei istorii în care trebuia să joace un rol atât de mare, văzându-l cum preia, cu o libertate aşa de naturală, lumea pe care au produs-o ideologia şi economia secolului precedent, el ţi se pare primul om al unui ev nou. Indiferent la nelinişte, la nostalgii, la morală, el se aşază în frunte, caută cel mai bun regim de mişcare şi decide că până aici virtutea convine conducătorului istoriei, iar de aici încolo nu. Tatonează puţin la început, ezită pe punctul de a şti dacă Rusia trebuie să treacă prin stadiul capitalist şi industrial. Dar asta însemna să te îndoieşti că revoluţia s-ar putea produce în Rusia. El e rus, sarcina sa e să facă revoluţia rusească. Aruncă peste bord fatalismul economic şi trece la acţiune. Încă din 1902, declară limpede că muncitorii nu vor elabora ei înşişi o ideologie independentă. Neagă spontaneitatea maselor. Doctrina socialistă presupune o bază ştiinţifică pe care doar intelectualii i-o pot oferi. Când spune că trebuie ştearsă orice deosebire dintre muncitori şi intelectuali, e necesar să înţelegem că poţi să nu fii proletar şi totuşi să cunoşti, mai bine decât proletarii, interesele proletariatului. îl felicită deci pe Laşalle pentru a fi purtat o luptă susţinută împotriva spontaneităţii maselor. „Teoria, spune el, trebuie să se opună spontaneităţii”. Mai clar, asta vrea să însemne că revoluţia are nevoie de şefi şi de teoreticieni-şefi.

1 *Ce-i de făcut 71902*.

2 *Statul şi revoluţia*, 1917.

Conform aceluiaşi Marx: „Ceea ce cutare sau cutare proletar ori proletakul întreg îşi închipuie că ar fi scopul său n-are nicio importanţă!”

408 *Albert Camus* în acelaşi timp, el combate reformismul, vinovat de a fi I redus forţarevoluţionară, şi terorismul, atitudine exem. piară şi ineficace. Revoluţia, înainte de a fi economică sau sentimentală, e militară. Până în ziua în care ea va izbucni, acţiunea revoluţionară se confruntă cu strategia. Autocraţia e duşmanul; forţa sa principală, poliţia, e corp profesional de soldaţi politici. Concluzia e simplă: „Lupta împotriva poliţiei politice pretinde calităţi speciale, pretinde revoluţionari de profesie”. Revoluţia va avea propria-i armată de meserie alături de masa care într-o zi va putea fi chemată la recrutare. Acest corp de agitatori trebuie organizat înaintea masei înseşi. O reţea de agenţi, aceasta e expresia lui Lenin, care anunţă astfel domnia societăţilor secrete şi a călugărilor realişti ai revoluţiei: „Noi suntem Junii Turci ai revoluţiei, spune el, cu ceva de iezuiţi în plus”. Din această clipă, proletariatul nu mai are o misiune. El nu e decât un mijloc puternic, printre altele, în mâinile asceţilor revoluţionari.

Problema preluării puterii o antrenează pe aceea a statului. *Statul şi revoluţia* (1917), care tratează acest subiect, e cel mai ciudat şi mai contradictoriu dintre pamflete. Aici, Lenin se foloseştede metoda sa favorită, care e autoritatea. Cu ajutorul lui hlarx şi Engels, el începe prin a se ridica împotriva oricărui reformism care ar pretinde utilizarea statului burghez, organismul de dominare a unei clase de către alta. Statul burghez se sprijină pe poliţie şi pe armată, pentru că el e în primul rând un instrument de opresiune. El reflectă în acelaşi timp antagonismul ireconciliabil al claselor şi reducereasilită a acestui antagonism. Această autoritate de fapt nu merită decât dispreţ. „Chiar şi şeful puterii militare a unui stat civilizat l-ar putea invidia pe şeful de clan pe care societatea patriarhală îl înconjura cu un respect consimţit şi nu impus cu bâta”. De altfel, Engels a stabilit cu fermitate că noţiunea de stat şi cea de societate liberă sunt ireconciliabile. „Clasele vor dispărea la fel de ineluctabil pe cât au apărut. Odată cu dispariţia claselor, va dispărea ineluctabil şi statul. Societatea care va

reorganiza producţia pe baza asocierii libere şi egale a producătorilor va reaşeza maşina statului la locul care i se cuvine: la muzeul de antichităţi, alături de războiul de ţesut şi de cuţitul de bronz”.

1 Se ştie că fratele său mai mare, care alesese terorismul, a fost spânzurat.

2 Heine îi numea deja pe socialişti „noii puritani”. Puritanismul şi revoluţi» fac, istoriceşte, un cuplu.

Fără îndoială, asta explică de ce cititorii neatenţi au pus *Statul şi revoluţia* pe seama tendinţelor anarhiste ale lui Lenin şi au fost cuprinşi de milă faţa de posteritatea singulară a unei doctrine atât de severe cât armata, poliţia, bâta şi birocraţia. Dar, pentru a fi înţelese, punctele de vedere ale lui Lenin trebuie întotdeauna examinate în termeni strategici, dacă el apără cu atâta energie teza lui Engels asupra dispariţiei statului burghez e pentru că, pe de o parte, vrea să pună piedici „economismului” pur al lui Plehanov sau Kautsfcy, iar pe de altă parte vrea să demonstreze că guvernul Kerenski e un guvern burghez care trebuie distrus. De altfel, o lună mai târziu, îl va distruge.

Trebuia dat un răspuns şi celor care obiectau că revoluţia însăşi ar fi avut nevoie de un aparat de administrare şi represiune. Şi aici Marx şi Engels sunt utilizaţi cu largheţe, pentru a dovedi, prin autoritatea lor, că statul proletar nu e un stat organizat ca celelalte, ci un stat care, prin definiţie, nu încetează să dispară treptat. „Din clipa în care nu mai există o clasă socială pe care trebuie s-o oprime… statul încetează a mai fi necesar. Primul act prin care statul (proletar) se afirmă în mod real ca reprezentant al întregii societăţi – luarea în posesie a mijloacelor de producţie ale societăţii – este, în acelaşi timp, ultimul act propriu statului. Guvernării persoanelor i se substituie administrarea lucrurilor… Statul nu e abolit, el dispare”. Statul burghez e mai întâi suprimat de proletariat După aceea, dar numai după aceea, statul proletar se resoarbe. Dictatura proletariatului e necesară: 1) pentru oprimarea sau suprimarea a ceea ce rămâne din clasa burgheză; *l*) pentru realizarea socializării mijloacelor de producţie. O dată aceste două sarcini îndeplinite, ea începe imediat să se stingă.

Lenin pleacă deci de la principiul, clar şi ferm, că statul moare din clipa în care socializarea mijloacelor de producţie e întreprinsă, clasa exploatatorilor fiind astfel suprimată. „*Şi* totuşi, în acelaşi pamflet, el ajunge să legitimeze menţinerea, după socializarea mijloacelor de producţie şi fără termen previzibil, a dictaturii unei fracţiuni revoluţionare asupra iestului poporului. Pamfletul, care îşi ia drept referinţă constantă experienţa Comunei, contrazice în mod absolut curentul ideilor federaliste şi antiautoritare pe care le-a produs Comuna; el se opune în egală măsură descrierii optimiste a lui Marx şi Engels. Motivul e clar: Lenin n-a uitat eşecul Comunei. Cât despre mijloacele unei atât de surprinzătoare demonstraţii, ele sunt şi mai simple: la fiecare nouă dificul

410 *Albert Camu*tate întâmpinată de revoluţie, i se conferă statului descris de Marx şi Engels un atribut suplimentar. Zece pagini mai departe, fără tranziţie, Lenin afirmă într-adevăr că puterea e necesară pentru reprimarea rezistenţei exploatatorilor „precum şi pentru dirijarea marii mase a populaţiei, ţărănimea, mica burghezie, semiproletariatul, în făurirea economiei socialiste”. Aici, cotitura e incontestabilă, statul provizoriu al lui Marx şi Engels se vede însărcinat cu o nouă misiune, care riscă să-l menţină în viaţă multă vreme. Descoperim deja contradicţia regimului stalinist, intrând în contact cu filosofia sa oficială. Fie acest regim a realizat societatea socialistă fără clase, şi menţinerea unui formidabil aparat de represiune nu se justifică în termeni marxişti. Fie n-a realizat-o, şi atunci avem dovada că doctrina marxistă e eronată şi că, în particular, socializarea mijloacelor de producţie nu semnifică dispariţia claselor. În faţa doctrinei sale oficiale, regimul e constrâns să aleagă: ori ea e falsă, ori el a trădat-o. De fapt, alături de Neceaev şi Tkacev, Lassalle, inventator al socialismului de stat, e cel pe care Lenin l-a făcut să triumfe în Rusia, împotriva lui Marx. Din acest moment, istoria luptelor interioare din partid, de la Lenin la Stalin, se va rezuma la lupta între democraţia muncitorească şi dictatura militară şi birocratică, în sfârşit, dintre dreptate şieficacitate. Ne întrebăm pentru o clipă dacă Lemn nu va descoperi un fel de conciliere, văzându-l că elogiază măsurile adoptate

de Comună: funcţionari revocabili, retribuiţi ca şi muncitorii, înlocuirea birocraţiei industriale cu gestiunea muncitorească directă. Apare chiar un Lenin federalist, care laudă instituţia comunelor şi reprezentarea lor. Dar înţelegem repede că acest federalism nu e propovăduit decât în măsura în care semnifică abolirea parlamentarismului. Lenin, împotriva oricărui adevăr istoric, îl califică drept centralism şi pune curând accentul asupra ideii de dictatură proletară, reproşându-le anarhiştilor intransigenţa în ceea ce priveşte statul. Aici intervine, sprijinită de Engels, o nouă afirmaţie care justifică menţinerea dictaturii proletariatului după socializare, dispariţia clasei burgheze şi chiar direcţionarea, în sfârşit realizată, a maselor. Menţinerea autorităţii va avea drept limite, acum, pe acelea trasate de chiar condiţiile producţiei. De exemplu, dispariţia totală a statului va coincide cu momentul în care locuinţele vor putea fi furnizate absolut gratuit. Aceasta e faza superioară a comunismului. „Fiecăruia după nevoi”. Până atunci, statul va continua să existe.

Care va fi rapiditatea mersului spre această fază superioară a comunismului, în care fiecare va căpăta după nevoi? „Asta nu ştim şi nu putem şti… Ne lipsesc datele care ne-ar permite rezolvarea acestei chestiuni”. Pentru mai multă claritate, Lenin afirmă, tot în mod arbitrar, că „nici unui socialist nu i-a dat prin minte să promită instituirea fazei superioare a comunismului”. Putem spune că în acest punct libertatea moare definitiv. De la domnia maselor, de la noţiunea de revoluţie proletară se trece mai întâi la ideea unei revoluţii realizate şi conduse de agenţi profesionişti. Apoi, critica necruţătoare a statului se conciliază cu necesara, dar provizoria dictatură a proletariatului, în persoana şefilor săi. În sfârşit, se anunţă că nu se poate prevedea termenul acestui stat provizoriu şi că, în plus, nimeni nu s-a apucat să promită că va exista un termen. După toate astea, e normal ca autonomia sovietelor să fie combătută, Makno să fie trădat, iar marinarii de la Kronstadt să fie zdrobiţi de partid.

Desigur, destule afirmaţii ale lui Lenin, îndrăgostit pătimaş de dreptate, pot fi încă opuse regimului stalinist; şi, în principal, noţiunea

de dispariţie. Chiar dacă admitem că statul proletar nu poate dispărea prea curând, trebuie totuşi, conform doctrinei, pentru a-şi putea spune proletar, ca el să tindă spre dispariţie şi să devină din ce în ce mai puţin constrângător. E sigur că Lenin considera această tendinţă inevitabilă şi că aici a fost depăşit. Statul proletar, după mai bine de treizeci de ani, n-a dat niciun semn de slăbire progresivă. Dimpotrivă, merită reţinută consolidarea sa crescândă. Doi ani mai târziu, la urma urmei, într-o conferinţă la Universitatea Sverdlovsk, sub presiunea evenimentelor externe şi a realităţilor interne, Lenin va face o precizare care lasă să se prevadă menţinerea nedefinită a superstatului proletar. „Cu această maşină sau această bâtă (statul) vom zdrobi orice exploatare şi, când pe pământ nu vor mai exista posibilităţi de exploatare, când nu vor mai fi oameni care să posede pământuri şi fabrici, care să se îndoape sub nasul înfometaţilor, când asemenea lucruri vor fi imposibile, numai atunci vom trimite această maşină de gunoi Astfel, nu vor măi exista nici stat, nici exploatare”. Câtă vreme va exista pe pământ, şi nu într-o societate dată, un oprimat sau un proprietar, atâta vreme se va menţine deci şi statul. El va fi obligat ca în tot acest timp să se extindă, pentru a învinge una câte una nedreptăţile, guvernele nedreptăţii, naţiunile care se

Încăpăţânează să rămână burgheze, popoarele oarbe faţă de propriile lor interese. Şi când, pe pământul în sfârşit supus şi golit de adversari, ultima inechitate se va fi înecat în sângele celor drepţi şi al celor nedrepţi, atunci statul, ajuns la capătul puterilor, idol monstruos acoperind lumea întreagă, se va resorbi înţelepţeşte în cetatea tăcută a dreptăţii.

Sub presiunea, thtuşi previzibilă, a imperialismelor adverse, se naşte, în realitate, prin Lenin, imperialismul dreptăţii. Dar imperialismul, chiar ai dreptăţii, nu are alt sfârşit decât prăbuşirea sau imperiul lumii. Până acum, el n-a avut alt mijloc decât nedreptatea. De acum, doctrina se identifică definitiv cu profeţia. Pentru o dreptate

îndepărtată, ea legitimează nedreptateade-a lungul întregului timp al istoriei, devine această mistificare pe care Lenin o detesta mai mult decât orice pe lume. Ea determină acceptarea nedreptăţii, a crimei şi a minciunii prin făgăduirea miracolului. Mai multă producţie şi mai multă putere, trudă neîntreruptă, durere neîncetată, război permanent, şi va veni un moment în care Serbia generalizată în Imperiul total se va schimba printr-o minune în contrariul său: răgazul liber într-o Republică universală. Mistificarea revoluţionară are acum propria sa formulă: „trebuie să ucizi orice libertate pentru a construi Imperiul, iar Imperiul va însemna într-o zi libertate”. Astfel, calea unităţii trece prin totalitate.

TOTALITATEA ŞI PROCESUL

Totalitatea nu e de fapt nimic altceva decât vechiul vis de unitate comun credincioşilor şi revoltaţilor, dar proiectat orizontal, pe un pământ privat de Dumnezeu. Astfel, a renunţa la orice valoare înseamnă să renunţi la revoltă pentru a accepta Imperiul şi sclavia. Critica valorilor formale nu poate menaja ideea de libertate. O dată recunoscută imposibilitatea de a da naştere, doar prin forţele revoltei, individului liber la care visau romanticii, libertatea a fost şi ea încorporată mişcării istoriei. Ea a devenit libertate în luptă, care, pentru a fi, trebuie să se aplice. Identificată cu dinamismul istoriei, ea nu se va putea bucura de ea însăşi decât atunci când istoria se va opri, în Cetatea universală. Până atunci, fiecare din victoriile sale va suscita o contestaţie care le va face nule. Naţiunea germană se eliberează de opresorii săi aliaţi, dar cu preţul libertăţii fiecărui german. În regimul totalitar, indivizii nu sunt liberi, chiar dacă omul colectiv este eliberat. La sfârşit, când Imperiul va slobozi întreaga specie, libertatea va domni asupra unor turme de sclavi care, cel puţin, vor fi liberi în raport cu Dumnezeu şi, în general, cu orice transcendenţă. Miracolul dialectic, transformarea calităţii în cantitate se limpezeşte acum: au ales să numească libertate sclavia totală. Ca de altfel în toate exemplele citate de Hegel şi Marx, nu există nicăieri transformare obiectivă, ci doar schimbare subiectivă a denumirii. Miracolul nu există. Dacă singura nădejde a nihilismului e că milioane de sclavi vor putea constitui într-o

zi o omenire eliberată pentru totdeauna, atunci istoria nu e decât un vis disperat. Gândirea istorică trebuia să elibereze omul de supunerea divină; dar această eliberare cere de la el supunerea cea mai deplină faţă de devenire. Şi astfel se ajunge la permanenţa partidului, aşa cum altă dată se îngenunchea sub altar. De aceea, evul care a îndrăznit să-şi spună cel mai revoltat nu ne oferă să alegem decât conformisme. Adevărata pasiune a secolului al XX-lea e robia.

Dar libertatea totală nu e mai uşor de cucerit decât libertatea individuală. Pentru a asigura domnia omului lumii, trebuie să izgoneşti din om şi din lume tot ce scapă Imperiului, tot ce nu înseamnă domnia cantităţii; această întreprindere e infinită. Ea trebuie să se extindă asupra spaţiului, a timpului şi a persoanelor, care sunt cele trei dimensiuni ale istoriei. Imperiul înseamnă în acelaşi timp război, obscurantism şi tiranie, afirmând cu disperare că va însemna frăţie, adevăr şi libertate: logica postulatelor sale îl obligă la asta. Fără îndoială, există în Rusia de astăzi, şi chiar în comunismul său, un adevăr care neagă ideologia stalinistă. Dar acesta are logica sa, pe care trebuie s-o izolezi şi s-o aduci în prim-plan, Iacă vrei ca spiritul revoluţionar să scape în sfârşit de decăderea definitivă.

Intervenţia cinică a armatelor occidentale împotriva revoluţiei sovietice le-a demonstrat revoluţionarilor ruşi, între altele, că războiul şi naţionalismul erau realităţi la fel de Pregnante ca şi lupta de clasă. În lipsa unei solidarităţi interzonale a proletarilor, care să acţioneze automat, nicio re-li internă nu putea fi estimată drept viabilă fără crearea

414 *Albert Camus* unei ordini internaţionale. Din acea zi, a trebuit să se admită că o Cetate universală nu s-ar putea construi decât cu două condiţii: fie revoluţii aproape simultane în toate ţările mari fie lichidarea, prin război, a naţiunilor burgheze”: revoluţie permanentă sau război permanent. Primul punct de vedefe, se ştie, a falimentat triumfal. Mişcările revoluţionare din Germania, din Italia şi din Franţa au marcat punctul cel mai înalt al speranţei revoluţionare. Dar zdrobirea acestor revoluţii şi consolidarea regimurilor capitaliste care au urmat-o au făcut din război realitatea revoluţiei. Astfel, filosofia

luminilor ajunge în Europa camuflajului. Prin logica istoriei şi a doctrinei, Cetatea universală, ce trebuie realizată în insurecţia spontană a unităţilor, a fost puţin câte puţin acoperită de Imperiu, impus prin mijloacele forţei. Engels, aprobat de către Marx, acceptase cu răceală această perspectivă, când îi scrisese lui Bakunin, drept răspuns la *Apelul către slavi*: „Viitorul război mondial va face să dispară de pe suprafaţa pământului nu numai clasele şi dinastiile reacţionare, ci şi popoare reacţionare întregi. Şi asta face parte din progres”. Acest progres, în spiritul lui Engels, trebuia să elimine Rusia ţarilor. Astăzi, naţiunea rusă a răsturnat direcţia progresului. Războiul, rece sau cald, e robia Imperiului mondial. Dar, devenită imperială, revoluţia se află într-un impas. Dacă nu renunţă la falsele sale principii pentru a se întoarce la izvoarele revoltei, ea semnifică doar menţinerea, pentru mai multe generaţii şi până la descompunerea spontană a capitalismului, a unei dictaturi totale asupra a sute de milioane de oameni sau, dacă ea vrea să precipite întronarea Cetăţii umane, războiul atomic, pe care nu şi-l doreşte şi în urma căruia, orice cetate, la urma urmelor, n-ar mai lumina decât nişte ruine definitive. Revoluţia mondială, prin chiar legea acestei istorii pe care a zeificat-o imprudent, e condamnată la poliţie sau la bombă. În acelaşi timp, ea se află plasată într-o contradicţie suplimentară. Sacrificarea moralei şi a virtuţii, acceptarea tuturor mijloacelor, pe care a justificat-o constant prin scopul urmărit, nu se acceptă, la drept vorbind, decât în funcţie de un scop a cărui probabilitate e rezonabilă. Pacea înarmată presupune, prin menţinerea nedefinită a dictaturii, negarea nedefinită a acestui scop. W plus, pericolul războiului ameninţă acest scop cu o probabili –

tate derizorie. Extinderea Imperiului asupra spaţiului mondial e o necesitate inevitabilă pentru revoluţia secolului al XX-lea. Dar această necesitate o plasează în faţa unei ultime dileme: consacrarea unor noi principii sau renunţarea la dreptatea şi la pacea a căror domnie definitivă şi-o dorea.

Aşteptând să domine spaţiul, Imperiul se vede constrâns să domnească şi asupra timpului. Negând orice adevăr stabil, el trebuie să

meargă până la negarea formei celei mai joase a adevărului, cea a istoriei. El a transportat revoluţia, încă imposibilă la scara lumii, în trecutul pe care se încăpăţânează să-l nege. Până şi asta e logic. Orice coerenţă care nu e pur economică, de la trecutul la viitorul omenesc, presupune o constantă care, la rândul ei, te-ar putea duce cu gândul la o natură umană. Coerenţa profundă pe care Marx, om de cultură, o menţinuse între civilizaţii, risca să-i depăşească teza şi să scoată la iveală o continuitate naturală mai largă decât economicul. Puţin câte puţin, comunismul rus a fost condus spre tăierea punţilor, spre introducerea unei soluţii de continuitate în devenire. Negarea geniilor eretice (şi aşa stot aproape toate), a aporturilor civilizaţiei, artei, în măsura, infinită, în care ea scapă istoriei, renunţarea la tradiţiile vii au înghesuit puţin câte puţin marxismul contemporan între limite din ce în ce mai strâmte. Nu i-a fost de ajuns să nege sau să ignore ceea ce, în istoria lumii, este inasimilabil prin doctrină, nici să respingă cuceririle ştiinţei moderne. I-a fost necesară chiar refacerea istoriei, chiar a celei mai apropiate, mai bine cunoscute, şi, de exemplu, a istoriei partidului şi a revoluţiei. Din an în an, uneori din lună în lună, *Pravda* se corectează pe ea însăşi, ediţiile retuşate ale istoriei oficiale se succed, Lenin e cenzurat, Marx nu e editat. La acest nivel, comparaţia cu obscurantismul religios nu mai e nici măcar dreaptă. Biserica n-a mers niciodată până la a decide în mod succesiv că manifestarea divină se făcea în două, apoi în patru sau în trei şi apoi din nou în două persoane. Acceleraţia proprie timpului nostru atinge şi fabricarea adevărului, care, la acest ritm, devine pur şi simplu o fantomă. Ca în basmul Popular, în care meşteşugarii unui oraş întreg ţeseau în gol ca să-l îmbrace pe rege, mii de oameni, a căror meserie e stranie, refac în fiecare zi o istorie nouă, pe care o distrug în aceeaşi seară, aşteptând ca vocea liniştită a unui copil să

 proclame brusc că regele e gol. Această voce mică a revoltei va rosti atunci ceea ce toată lumea putea deja să vadă: că o revoluţie condamnată, pentru a dura, să-şi nege vocaţia universală sau să renunţe, pentru a fi universală, trăieşte pe principii false.

Până atunci, aceste principii continuă să funcţioneze, mai presus

de milioane de oameni. Visul Imperiului, cuprins în realităţile timpului şi spaţiului, îşi potoleşte nostalgia asupra persoanelor. Persoanele nu sunt ostile imperiului doar în calitate de indivizi: atunci, teroarea tradiţională ar putea fi suficientă. îi sunt ostile în măsura în care natura umană, până acum, n-a putut trăi niciodată doar din istorie şi, într-adevăr, i-a scăpat pe undeva. Imperiul presupune o negare şi o certitudine: certitudinea infinitei plasticităţi a omului şi negarea naturii umane. Tehnicile de propagandă slujesc la măsurarea acestei plasticităţi şi încearcă să facă să coincidă reflecţia şi reflexul condiţionat. Ele autorizează semnarea unui pact cu cel care, ani de-a rândul, a fost desemnat drept duşman de moarte. Mai mult, ele permit răsturnarea efectului psihologic astfel obţinut şi ridicarea, din nou, a unui întreg popor împotriva acestui duşman. Experienţa n-a ajuns încă la sfârşit, dar principiul său e logic Dacă nu există natură umană, plasticitatea omului e, într-adevăr, infinită. La acest nivel, realismul politic nu e decât un romantism neînfrânat, un romantism al eficacităţii.

Aşa se explică de ce marxismul rus refuză în totalitate, deşi ştie să se folosească de ea, lumea iraţionalului. Iraţionalul poate sluji Imperiului la fel de bine cum îl poate respinge. El scapă calculului, şi în Imperiu trebuia să domnească doar calculul. Omul nu e decât un joc de forţe, asupra căruia poţi apăsa în mod raţional. Marxişti neînsemnaţi au crezut că-şi pot concilia doctrina cu aceea a lui Freud, de exemplu. Au fost repede, şi bine, puşi la punct. Freud e un gânditor eretic şi „mic burghez” fiindcă a scos la iveală inconştientul şi i-a conferit cel puţin tot atâta realitate ca şi supraeului sau eului social. Acest inconştient poate acum defini originalitatea unei naturi umane opuse eului istoric. Dimpotrivă, omul trebuie să se rezume la eul social şi raţional, obiect de calcul. A trebuit deci aservită nu numai viaţa fiecăruia, ci şi evenimentul cel mai iraţional şi mai solitar, a cărui aşteptare însoţeşte onw

le-a lungul întregii sale vieţi. Imperiul, în efortul său crispat către împărăţia definitivă, tinde să integreze moartea.

Un om viu poate fi înrobit şi redus la stadiul istoric de lucru. Dar dacă el moare refuzând, reafirmă o natură umană care respinge ordinea lucrurilor. De aceea, acuzatul nu e prezentat şi ucis sub ochii lumii decât dacă el consimte să afirme că moartea sa va fi dreaptă şi conformă Imperiului lucrurilor. Trebuie să mori dezonorat sau să nu mai exişti, nici în viaţă, nici în moarte. În acest ultim caz, nu mori, ci dispari. La fel, condamnatul, dacă suferă o pedeapsă, pedeapsa lui protestează în tăcere şi introduce o fisură în totalitate. Dar condamnatul nu e osândit, el e înlocuit în totalitate, el edifică maşina Imperiului. Se transformă în rotiţă a producţiei, atât de indispensabil, până la urmă, încât nu va mai fi utilizat în producţie pentru că e vinovat, ci considerat vinovat pentru că producţia are nevoie de el. Sistemul concentraţionar rusesc a realizat, într-adevăr, trecerea dialectică de la guvernarea persoanelor la administrarea lucrurilor, dar confundând persoana şi lucrul.

Până şi inamicul trebuie să colaboreze la opera comună, în afara Imperiului nu există salvare. Acest Imperiu este sau va fi cel al prieteniei. Dar această prietenie e aceea a lucrurilor, căci prietenul nu poate fi preferat Imperiului. Prietenia persoanelor, nu există altă definiţie pentru ea, este solidaritatea particulară, până la moarte, împotriva a tot ceea ce nu ţine de domnia prieteniei. Prietenia lucrurilor e prietenie în general, prietenia cu toţi, care presupune, când trebuie s-o păstrezi, denunţarea fiecăruia. Cel care-şi iubeşte prietena sau prietenul, îl iubeşte în prezent, iar revoluţia nu vrea să iubească decât un om care nu e încă aici. a iubi, într-un anume fel, înseamnă să ucizi omul desăvârşit care trebuie să se nască prin revoluţie. Pentru a trăi, într-adevăr, într-o zi, el trebuie, încă de azi, preferat oricui altcuiva. Sub domnia persoanelor, oamenii se leagă prin afecţiune: în Imperiul lucrurilor, oamenii se unesc prin delaţiune. Cetatea care se voia fraternă devine un furnicar de oameni singuri.

Pe un alt plan, doar furia iraţională a unei brute îşi poate imagina că ar trebui să torturezi oamenii cu sadism pentru a «obţine consimţământul. Şi atunci nu e vorba numai despre °o om care subjugă un altul, într-o imundă acuplare de per

soane. Reprezentantul totalităţii raţionale se mulţumeşte dimpotrivă, să lase ca în om lucrul să ia locul persoanei. Spiritul cel mai înalt e mai întâi rostogolit la rangul spiritului celui mai josnic, prin tehnica poliţistă a amalgamului. Apoi cinci, zece, douăzeci de nopţi de insomnie vor veni de hac unei convingeri iluzorii şi vor aduce pe lume un nou suflet mort. Din acest punct devedere, singura revoluţie psihologică pe care a cunoscut-o, după Freud, epoca noastră a fost operată de NKVD şi poliţiile politice în general. Ghidate de o ipoteză deterministă, calculând punctele slabe şi gradul de elasticitate a inimilor, aceste noi tehnici au împins mai departe una din limitele omului şi încearcă să demonstreze că nicio psihologie individuală nu e originală şi că măsura comună a caracterelor este lucrul. Ele au creat literalmente fizica lucrurilor.

Începând de aici, relaţiile umane tradiţionale s-au transformat. Aceste transformări progresive caracterizează lumea terorii raţionale în care trăieşte, la grade diferite, Europa. Dialogul, relaţia dintre persoane au fost înlocuite cu propaganda sau polemica, două feluri de monolog. Abstracţia, proprie lumii forţelor şi calculului, a înlocuit adevăratele pasiuni, care sunt pe tărâmul cărnii şi al iraţionalului. Cartela substituită pâinii, dragostea şi prietenia supuse doctrinei, destinul planului, pedeapsa numită normă şi producţia substituită creaţiei vii descriu destul de bine această Europă descărnată, populată de fantomele, victorioase sau înrobite, ale forţei. „Blestemată fie, exclama Marx, această societate care nu cunoaşte mijloc de apărare mai bun decât călăul!” Dar călăul nu era încă un călău-filosof şi nu pretindea, cel puţin, filantropia universală.

Contradicţia ultimă a celei mai mari revoluţii pe care a cunoscut-o istoria nu e, la urma urmelor, atât aceea de a fi pretins dreptate prin intermediul unui cortegiu neîntrerupt de nedreptăţi şi de violenţe. Robie sau mistificare, această nefericire aparţine tuturor epocilor. Tragedia sa este cea a nihilismului, ea se confruntă cu drama

inteligenţei contemporane care, pretinzând universul, acumulează mutilările omului. Totalitatea nu înseamnă unitate. Starea de asediu, chiar extinsă la marginile lumii, nu înseamnă reconciliere. Revendicarea Cetăţii universale nu se menţine în această revoluţie decât respingând cele două treimi ale lumii şi prodigioasă moştenire a veacurilor, negând, în folosul istoriei, natura şi frumuseţea, smulgând din om puterea sa de pasiune, de îndoială, de fericire, de invenţie singulară, într-un cuvânt, măreţia sa. Principiile care li se impun oamenilor sfârşesc prin a trece înaintea intenţiilor lor celor mai nobile. Prin forţa contestărilor, a luptelor neîncetate, a polemicilor, a excomunicărilor, a persecuţiilor îndurate şi exercitate, Cetatea universală a oamenilor liberi şi fraterni derivă puţin câte puţin şi lasă locul singurului univers în care istoria şi eficacitatea pot într-adevăr să fie erijate în judecători supremi: universul procesului.

Fiecare religie se învârte în jurul noţiunilor de inocenţă şi vinovăţie. Prometeu, cel dintâi revoltat, recuza totuşi dreptul de a osândi. Zeus însuşi, Zeus mai cu seamă, nu e destul de inocent pentru a căpăta acest drept. Deci, în prima sa mişcare, revolta îi refuză pedepsei legitimitatea. Dar în ultima încarnare, la capătul epuizantei sale călătorii, revolta reia noţiunea religioasă de pedeapsă şi o aşază în centrul universului său. Judecătorul suprem nu mai e în ceruri, el e istoria însăşi, care sancţionează, în calitate de divinitate nemiloasă, în felul său, istoria nu e decât o lungă pedeapsă, pentru că adevărata răsplată nu va fi gustată decât la sfârşitul timpului. Suntem departe, în aparenţă, de marxism şi de Hegel şi încă şi mai departe de primii revoltaţi. Orice gândire pur istorică totuşi e sortită acestor prăpăstii. În măsura în care Marx predica realizarea inevitabilă a Cetăţii fără clase, în măsura în care astfel stabilea bunul plac al istoriei, orice întârziere în marşul eliberator trebuie să fie imputată relei voinţe a omului. Marx a reintrodus în lumea decreştinată păcatul şi pedeapsa, dar înaintea istoriei. Marxismul, sub unul din aspectele sale, e o doctrină a vinovăţiei, în ceea ce-l priveşte pe om, şi a inocenţei, în ceea ce priveşte istoria. Departe de putere, traducerea sa istorică era violenţa revoluţionară; în culmea puterii, ea risca să fie violenţa legală, adică

teroarea şi procesul.

În universul religios, de altfel, adevărata judecată e lăsată pentru mai târziu; nu e nevoie ca vina să fie pedepsită fără întârziere, iar nevinovăţia consacrată. În noul univers, dimpotrivă, judecata pronunţată de istorie trebuie să aibă loc

 imediat, căci vinovăţia coincide cu eşecul şi pedeapsa. Istoria l-a judecat pe Buharin, fiindcă ea l-a ucis. Ea proclamă inocenţa lui Stalin, el e în culmea puterii. Tito e citat în instanţă, aşa cum a fost şi Troţki, a cărui vinovăţie n-a devenit clară pentru filosofii crimei istorice decât înmomentul în care ciocanul ucigaşului s-a abătut asupra lui. Aşa cum despre Tito nu ştim, ni se spune, dacă e vinovat sau nu. A fost denunţat, nu încă doborât. Când va fi trântit la pământ, vinovăţia sa va fi sigură. În rest, inocenţa provizorie a lui Troţki şi Tito ţinea şi tine în bună măsură de geografie; ei erau departe de mâna călăului. De aceea trebuie judecaţi fără întârziere cei pe care această mână îi poate atinge. Judecata definitivă a istoriei depinde de o infinitate de judecăţi care vor fi fost pronunţate ici şi colo şi care astfel vor fi confirmate sau infirmate. De pildă, se promit misterioase reabilitări pentru ziua în care tribunalul lumii va fi înălţat odată cu lumea însăşi. Acesta, pe care îl vom declara trădător şi vrednic de dispreţ, va intra în panteonul oamenilor. Celălalt va rămâne în infernul istoric Dar cine va judeca atunci? Omul însuşi, în sfârşit desăvârşit în tânăra sa dimineaţă. Până atunci, cei care au conceput profeţia, singurii capabili să citească în istorie sensul în care şi-au făcut anterior depoziţiile, vor pronunţa sentinţe mortale pentru vinovat, dar provizorii pentru judecător. Dar se întâmplă ca aceia care judecă să fie la rândul lor judecaţi, ca Rajk. Trebuie să credem că el nu citea corect istoria? într-adevăr, căderea şi moartea sa asta dovedesc. Deci cine garantează că judecătorii săi de azi nu vor G trădători mâine şi că nu vor fi azvârliţi din înălţimea tribunalului lor spre gropile de ciment în care agonizează damnaţii istoriei? Garanţia stă în clarviziunea lor infailibilă. Cine o dovedeşte? Reuşita lor perpetuă. Lumea procesului e o lume circulară, în care reuşita şi inocenţa se autentifică una pe cealaltă, în care toate oglinzile reflectă aceeaşi mistificare.

Astfel, ar exista o graţie istorică1, a cărei putere e singura ce poate străpunge destinele şi care favorizează sau excomunică subiectul din Imperiu. Pentru a se apăra de capriciile ei, acesta nu dispune decât de credinţă, aşa, cel puţin, cum e ea i „Videnia raţiunii", în universul istoric, reia problema răului.

definită în *Exerciţiile spirituale* ale Sfântului Ignaţiu: „Pentru a nu ne rătăci, trebuie să fim mereu gata să credem negru ceea ce vedem alb, dacă Biserica ierarhică îl defineşte astfel", ceasta credinţă activă în reprezentanţii adevărului e singura care poate salva subiectul de ciudatele ravagii ale istoriei. EI B-a părăsit încă universul procesului de care, dimpotrivă, e legat prin sentimentul istoric al fricii. Dar fără această credinţă el riscă mereu, fără s-o fi dorit, şi cu cele mai bune intenţii din lume, să devină un criminal obiectiv.

În această noţiune culminează, în cele din urmă, universul procesului. Cu ea, bucla se închide. La capătul acestei lungi insurecţii în numele inocenţei umane izvorăşte, printr-o perversiune esenţială, afirmarea culpabilităţii generale. Orice om e un criminal care se ignoră. Criminalul obiectiv e tocmai cel care se credea inocent. El îşi judeca acţiunea în mod subiectiv drept inofensivă sau chiar favorabilă viitorului dreptăţii. Dar i se demonstrează în mod obiectiv că ea a adus deservirii acestui viitor. E vorba despre o obiectivitate ştiinţifică? Nu, ci despre una istorică. Cum poţi şti dacă viitorul dreptăţii e compromis, de exemplu, prin denunţarea nestăpânită a unei nedreptăţi prezente? Adevărata obiectivitate ar consta în judecarea după acele rezultate, care pot fi observate ştiinţific, asupra faptelor şi tendinţelor lor. Dar noţiunea de vinovăţie obiectivă dovedeşte că această ciudată obiectivitate nu e fondată decât pe rezultate şi pe fapte accesibile doar ştiinţei anului 2000, cel puţin. Până atunci, ea se rezumă la o subiectivitate interminabilă, care se impune celorlalţi drept obiectivitate: aceasta e definiţia filosofică a terorii Această obiectivitate nu are sens definibil, dar puterea îi va conferi un conţinut decretând vinovăţie ceea ce nu o aprobă. Ea va consimţi să spună sau să-i lase să spună pe filosofii care trăiesc în afara Imperiului că îşi

asumă astfel un risc faţă de istorie, aşa cum şi l-a asumat, dar fără să ştie, vinovatul obiectiv. Faptul va fi judecat mai târziu, când victima şi călăul vor fi dispărut. Dar această consolare n-are valoare decât pentru călău, căruia oricum nu-i trebuie. Până atunci, credincioşii sunt invitaţi în mod regulat la sărbători stranii, unde, conform unor rituri scrupuloase, victimele pline de căinţă sunt oferite drept ofrandă zeului istoric.

Utilitatea directă a acestei noţiuni este interzicerea indiferenţei în materie de credinţă. E evanghelizarea forţată. Legea, a cărei funcţie este urmărirea suspecţilor, îi fabrică. Fabricându-i, îi converteşte. În societatea burgheză, de exemplu, orice cetăţean se presupune că respectă legea. În societatea obiectivă, orice cetăţean va fi suspectat că o încalcă. Sau, cel puţin, va trebui să fie mereu pregătit să dovedească faptul că nu o dezaprobă. Vinovăţia nu mai stă în faptă, stă în simpla absenţă a credinţei, ceea ce explică aparenta contradicţie a sistemului obiectiv. În regimul capitalist, omul care îşi spune neutru e considerat, în mod obiectiv, favorabil regimului. În regimul Imperiului, omul care e neutru e considerat, în mod obiectiv, ostil regimului. Nimic nu-i de mirare aici. Dacă subiectul Imperiului nu crede în imperiu, el e nimic din punct de vedere istoric, conform alegerii sale; deci alege contra istoriei, e hulitor. Credinţa mărturisită din vârful buzelor nu e suficientă; trebuie s-o trăieşti şi să acţionezi pentru a o sluji, să fii mereu în stare de alertă pentru a consimţi la timp atunci când dogmele se schimbă. La cea mai mică greşeală, vinovăţia prin forţă devine, la rândul ei, obiectivă. Isprăvindu-şi istoria în felul său, revoluţia nu se mulţumeşte să ucidă orice revoltă. Ea se obligă să considere responsabil pe fiecare om, chiar pe cel mai supus, pentru faptul că revolta a existat şi există încă sub soare. În universul procesului, în sfârşit cucerit şi desăvârşit, un popor de vinovaţi se va îndrepta fără încetare spre o imposibilă inocenţă, sub privirea amară a marilor inchizitori. În secolul al XX-lea, puterea e tristă.

Aici se încheie itinerarul surprinzător al lui Prometeu. Clamându-şi ura faţă de zei şi dragostea faţă de om, el îi întoarce

spatele cu dispreţ lui Zeus şi se îndreaptă către muritori pentru a-i călăuzi în asaltarea cerului. Dar oamenii sunt slabi sau laşi; trebuie să-i organizezi. Iubesc plăcerea şi fericirea imediată; trebuie să-i înveţi să refuze, pentru a se înălţa, nectarul zilelor. Astfel, Prometeu, la rândul său, devine un stăpân, care mai întâi învaţă şi apoi comandă. Lupta se prelungeşte încă şi devine epuizantă. Oamenii ezită să atace cetatea soareluişi se îndoiesc că ea există. Trebuie să-i salvezi de ei înşişi. Atunci, eroul le spune că el cunoaşte

cetatea, că e singurul care o cunoaşte. Cei care se îndoiesc de asta vor fi azvârliţi în deşert, legaţi de o stâncă, oferiţi drept hrană păsărilor de pradă. Ceilalţi vor păşi de acum în tenebre, în urma stăpânului gânditor şi singuratic. Prometeu, singur, a devenit zeu şi domneşte asupra singurătăţii oamenilor. Dar, *le* la Zeus, el n-a dobândit decât solitudinea şi cruzimea; nu mai e Prometeu, e Cezar. Adevăratul, eternul Prometeu a căpătat acum chipul uneia dintre victimele sale. Acelaşi strigăt, venit din adâncul epocilor, răsună mereu în fundul deşertului Sciţiei.

REVOLTĂ ŞI REVOLUŢIE

Revoluţia principiilor îl ucide pe Dumnezeu în persoana reprezentantului său. Revoluţia secolului al XX-lea ucide ceea ce rămăsese din Dumnezeu în principiile înseşi şi consacră nihilismul istoric. Oricare ar fi după aceea căile împrumutate de acest nihilism, din clipa în care vrea să creeze în veac, în afara oricărei reguli morale, el înalţă templul lui Cezar. A alege istoria şi doar pe ea înseamnă să alegi nihilismul împotriva învăţămintelor revoltei înseşi. Cei care se năpustesc în istorie în numele iraţionalului, strigând că ea nu are niciun sens, întâlnesc sclavia şi teroarea şi eşuează în universul concentraţionar. Cei care se lansează prelicându-i raţionalitatea absolută întâlnesc sclavia şi teroarea şi eşuează tot în universul concentraţionar. Fascismul vrea să instaureze întronarea supraomului nietzscheean. El descoperă destul de curând că Dumnezeu, dacă există, poate fi una sau alta, dar în primul rând stăpânul morţii. Dacă omul vrea să devină Dumnezeu, el îşi arogă dreptul de viaţă şi de moarte

asupra celorlalţi. Fabricant de cadavre şi de suboameni, este el însuşi suborri şi nu Dumnezeu, ci servitor josnic al morţii. La rândul său, revoluţia raţională vrea să realizeze omul total al lui Marx. Logica istoriei, începând din clipa în care e în totalitate acceptată, o conduce, puţin câte puţin, în pofida pasiunii sale celei mai înalte, spre mutilarea din ce în ce mai mare a omului şi la propria-i transformare în crimă obiectivă. Nu e drept să identificăm scopurile fascismului şi ale comunismului rus. Primul întruchipează exaltarea călăului prin călăul însuşi. Cel de-al doilea, mai dramatic, exaltarea călăului prin victime. Primul n-a visat niciodată să elibereze toţi oamenii, ci doar să-i elibereze pe câţiva şi să-i subjuge pe ceilalţi. Cel de-al doilea, în principiul său cel mai profund, vizează eliberarea tuturor oamenilor aservindu-i în mod provizoriu pe toţi. Trebuie să-i recunoaştem măreţia intenţiei. Dar e drept, dimpotrivă, să le identificăm mijloacele, cinismul politic pe care amândouă l-au alimentat de ia acelaşi izvor, nihilismul moral. Totul s-a petrecut ca şi cum descendenţii lui Stirner şi Neceaev i-ar fi utilizat pe descendenţi1 lui Kaliaev şi Proudhon. Astăzi, nihiliştii sunt în jilw?

Gândirile care pretind să ne conducă lumea în numele revo-juţiei au devenit în realitate ideologii ale consimţământului, au ale revoltei. Iată de ce epoca noastră este cea a tehnicilor Wivate *şi* publice de nimicire.

Revoluţia, ascultând de nihilism, s-a întors într-adevăr împotriva originilor sale revoltate. Omul care îndura moartea zeul morţii, care nu mai spera în supravieţuirea personală, a vrut să se elibereze prin nemurirea speciei. Dar câtă vreme trupul nu domină lumea, câtă vreme specia nu domneşte, mai trebuie încă să mori. Astfel, timpul presează, patima cere un răgaz, prietenia – o construcţie fără sfârşit; teroarea rămâne deci căleai cea mai scurtă spre nemurire. Dar aceste perversiuni extreme strigă în acelaşi timp nostalgia valorii ţevoltate primitive. Revoluţia contemporană, care pretinde că neagă orice valoare, este deja, prin ea însăşi, o judecată de «doare. Prin ea, omul vrea să domnească. Dar de ce să domneşti dacă nimic nu are sens?

La ce bun nemurirea dacă viaţa are un chip înfricoşător? Nu există gândire absolut nihilistă în afară, poate, de sinucidere, aşa cum nu există materialism absolut. Distrugerea omului afirmă şi mai mult omul. Teroarea şi lagărele de concentrare sunt mijloace extreme pe care omul le utilizează ca să scape de singurătate. Setea de unitate trebuie potolită chiar şi în groapa comună. Dacă ucid oameni e pentru că refuză condiţia de muritori şi vor nemurirea pentru toţi. Astfel, ei se sinucid într-un anume fel. Dar dovedesc în acelaşi timp că nu se pot dispensa de oameni; ei ostoiesc o cumplită foame de fraternitate. „Creatura trebuie să aibă o bucurie şi, când n-o are, îi trebuie o altă creatură". Cei care refuză suferinţa de a fi şi de a muri vor astfel să domine. „Singurătatea înseamnă putere", spune Şade. Astăzi, pentru mii de singuratici, puterea, fiindcă înseamnă suferinţa celuilalt, mărturiseşte nevoia de celălalt. Teroarea este omagiul pe care singuraticii plini de ură sfârşesc prin a-l aduce fraternităţii oamenilor.

Dar nihilismul, dacă nu există, încearcă să fie şi asta ajunge ca să pustiască lumea. Această furie i-a conferitepocii noastre chipul său respingător. Tărâmul umanismului a devenit această Europă, tănm inuman. Dar aceasta e epoca noastră şi cum am putea-o renega? Dacă istoria noastră e iadul nostru, nu-i vom putea întoarce spatele. Această eroare nu poate fi eludată, ci asumată, pentru a fi depășită, tocmai de către cei care, provocând-o, se cred îndreptăţiţi să pronunţe sentinţa. Într-adevăr, o asemenea buruiană n-ar fi Putut răsări decât în mâlul gros al unor inechităţi acumulate.

În culmea unei lupte pe viaţă şi pe moarte, în care demenţa secolului amestecă indistinct oamenii, duşmanul rămâne fratele duşman. Chiar denunţat în erorile sale, el nu poate fi nici dispreţuit, nici urât: astăzi nefericirea e patria comună, singura împărăţie terestră care a răspuns făgăduinţei.

Nostalgia odihnei şi a păcii trebuie ea însăşi respinsă; ea coincide cu acceptarea inechităţii. Cei care plâng după societăţile

fericite pe care le întâlnesc în istorie dovedesc că doresc nu eradicarea mizeriei, ci tăcerea ei. Această epocă va fi destinată celuilalt scop sau mizeria va striga şi va alunga somnul celor satisfăcuţi! maistre vorbea deja despre „lecţia cumplită pe care revoluţia le-o dă regilor”. Ea o dă astăzi, într-un mod mai expeditiv, elitelor dezordonate ale acestei epoci. Trebuie să ascultăm această lecţie. În fiecare cuvânt şi în fiecare gest, fie el şi criminal, zace promisiunea unei valori pe care trebuie s-o căutăm şi s-o scoatem la iveală. Viitorul nu se poate prevedea şi se poate ca renaşterea să fie imposibilă. Chiar dacă dialectica istorică e falsă şi ucigaşă, lumea, în fond, se poate împlini în crimă, urmând oidee falsă. Numai că aici acest gen de resemnare e respins: trebuie să pariem pe renaştere.

De altfel, nu ne mai rămâne decât să renaştem sau să murim. Dacă ne aflăm în momentul în care revolta ajunge la contradicţia sa cea mai extremă, negândindu-se pe sine, atunci e constrânsă să piară împreună cu lumea pe care a creat-o sau să-şi regăsească fidelitatea şi un nou elan. Înainte de a merge mal departe, trebuie măcar să lămurească această contradicţie. Ea nu e bine definită atunci când afirmă, ca existenţialiştii noştri, de exemplu (supuşi şi ei, pentru moment, istorismului şi contradicţiilor sale), că există în revoluţie un progres al revoltei şi că problema nu e revoluţionară. În realitate, contradicţia e mai strânsă. Revoluţionarul e în acelaşi timp revoltat sau nu mai e revoluţionar, ci poliţist sau funcţionar care se întoarce împotriva revoltei. Dar dacă e revoltat, sfârşeşte prin a se ridica împotriva revoluţiei. Cu toate că nu există progres de la o atitudine la alta, că simultaneitate şi contradicţie fără încetare crescândă. Oricare revoluţionar sfârşeşte ca opresor sau ca eretic. În universul pur istoric pe care i-au ales, revolta şi revoluţia eşuează în aceeaşi i Existenţialismul ateu are cel puţin ambiţia de a crea o morală. Trebuie să aşteptăm această morală. Dar adevărata dificultate va fi de a crea fără să reintroducem în existenţa istorică o valoare străină istoriei.

dilemă: ori politic, ori nebunie. La acest nivel, istoria singură nu oferă deci nicio fecunditate. Ea nu e sursă de valori, ci tot de nihilism. Se poate cel puţin crea valoarea în pofida istoriei, doar pe planul

reflecţiei eterne? Asta înseamnă să ratifici nedreptatea istorică şi mizeria oamenilor. Calomnierea acestei lumi conduce la nihilismul pe care l-a definit Nietzsche. Gândirea care se formează doar prin istorie sau cea care se întoarce împotriva întregii istorii îi anulează omului mijlocul sau raţiunea de a trăi. Prima îl împinge la suprema prăbuşire a lui „pentru ce să trăieşti", cea de-a doua la „cum să trăieşti. Istoria necesară, nu suficientă, nu e deci decât o cauză ocazională. Ea nu înseamnă absenţa valorii, nici valoarea însăşi, nici chiar materialul valorii. Ea este ocazia, printre sitele, în care omul poate dovedi existenţa confuză încă a unei valori ce îl slujeşte la judecarea istoriei. Istoria însăşi ne-o făgăduieşte.

Într-adevăr, revoluţia absolută presupunea totala plasticitate a naturii umane, reducţia sa posibilă la starea de forţă istorică. Dar revolta este, în om, refuzul de a fi tratat drept lucru şi de a fi redus la simpla istorie. Ea e afirmarea unei naturi comune tuturor oamenilor, care scapă lumii puterii. Desigur, istoria e una din limitele omului; în acest sens, revoluţionarul are dreptate. Dar omul, în revolta sa, pune la rându-i o limită istoriei. La această limită se naşte făgăduinţa unei valori. Este naşterea acelei valori pe care revoluţia cezariană o combate astăzi fără milă, pentru că întruchipează adevărata sa înfrângere şi obligaţia de a renunţa la principiile sale. În 1950, şi în mod provizoriu, soarta lumii nu se joacă, cum s-ar părea, în lupta dintre producţia burgheză şi producţia revoluţionară; scopurile lor vor fi aceleaşi. Ea se joacă între forţele revoltei şi cele ale revoluţiei cezariene. Revoluţia triumfătoare trebuie să facă dovada, prin poliţii, procese şi excomunicări, că nu există natură umană. Revolta umilită, prin contradicţii, suferinţe, înfrângeri reînnoite şi mândrie neobosită, trebuie să confere acestei naturi încărcătura sa de durere şi de speranţă.

„Mă revolt, deci existăm", spunea sclavul. Revolta metafizică adăuga apoi pe „noi suntem singuri", pe care îl trăim încă şi astăzi. Dar dacă suntem singuri sub cerul vid, dacă deci trebuie să murim pentru totdeauna, cum putem fi cu adevărat? Revolta metafizică încerca atunci să facă din aparenţă fiinţă. După care concepţiile pur istorice au

venit să afirme fiinţa înseamnă fapte. Nu eram, dar trebuie să fim prin toate mijloacele. Revoluţia noastră este o tentativă de a
 cuceri o fiinţă nouă, prin faptă, în afera oricărei reguli morale. De aceea, ea e condamnată să nu trăiască decât pentru istorie şi prin teroare. După ea, omul nu e nimic dacă nu obţine! istorie, prin funcţie sau prin forţă, consimţământul unanim, în acest punct precis, limita e depăşită, revolta e mai întâi trădată şi apoi, în mod logic, asasinată, căci ea n-a afirmat niciodată în mişcarea sa cea mai pură decât existenţa unei limite şi tocmai fiinţa divizată care suntem: ea nu se află la originea negării totale a oricărei fiinţe. Dimpotrivă, spune în acelaşi timp da şi nu. Ea înseamnă refuzul unei părţi a existenţei în numele unei alte părţi, pe care o exaltă. Cu cât această exaltare e mai profundă, cu atât e mai implacabil refuzul. Apoi, când în vârtej şi turbare revolta trece la totul sau nimic, la negarea oricăvei fiinţe şi a oricărei naturi umane, ea se reneagă în acest punct. Kegarea totală justifică singură proiectul unei totalităţi de cucerit. Dar afirmarea unei limite, a unei demnităţi şi a unei frumuseţi comune oamenilor nu implică decât necesitatea extinderii acestei valori asupra tuturor şi a tot şi marşul spre unitate fără a nega originile. În acest sens, revolta, în autenticitatea sa primară, nu justifică nicio gândire pur istorică. Revendicarea revoltei este unitatea, revendicarea revoluţiei istorice e totalitatea. Prima pleacă de la un sprijinit pe un da, cea de-a doua pleacă de la negarea absolută şi se condamnă la toate servituţile pentru a fabrica un da azvârlit la capătul timpului. Una e creatoare, cealaltă nihilistă. Prima e sortită să creeze pentru a fi din ce în ce mai mult, cea de-a doua e silită să producă pentru a nega din ce în ce mai bine. Revoluţia istorică se obligă să producă mereu, în speranţa, mereu infirmată, de a fi într-o zi. Nici măcar consimţământul unanim nu va fi de ajuns pentru a crea fiinţa. „Ascultaţi!” le spunea Frederic cel Mare supuşilor săi. Dar, pe moarte: „Am obosit să domnesc peste sclavi”. Pentru a scăpa acestui destin absurd, revoluţia este şi va fi condamnată să renunţe la propriile sale principii, la nihilism şi la valoarea pur istorică, spre a regăsi izvorul creator al revoltei. Pentru a fi creatoare, revoluţia nu se poate dispensa de o regulă, morală sau

metafizică, prin care să echilibreze delirul istoric. Fără îndoială, ea nu resimte decât un dispreţ justificat pentru morala formală şi mistificatoare pe care o descoperă în societatea burgheza. Dar nebunia sa a fost extinderea acestui dispreţ asupra oricărei revendicări morale-Chiar la originile sale, şi în elanurile sale cele mai profunde, se găseşte o regulă care nu e formală şi care totuşi poate să-i slujească drept călăuză. Într-adevăr, revolta îi spune şi îi

spune din ce în ce mai răspicat că trebuie să încerce să gptuiască, nu pentru a începe să fie într-o zi, în ochii unei lumi reduse la consimţământ, ci în funcţie de această fiinţă obscură ce se dezvăluie deja în mişcarea de insurecţie. Această regulă nu e nici formală, nici supusă istoriei, e ceea ce vom putea preciza descoperind-o în stare pură în creaţia artistică. Să notăm doar, în prealabil, că lui „Tdă revolt, noi existăm”, lui „isintemsin8 uri” ai revoltei metafizice, revolta cu rădăcini istorice le adaugă că, în loc să ucidem şi să murim pentru a produce fiinţa care nu suntem, trebuie şi trăim şi să dăm viaţă pentru a crea ceea ce suntem.

T

IV REVOLTĂ ŞI ARTĂ

Şi în artă apare această mişcare ce exaltă şi neagă în acelaşi timp. „Niciun artist nu tolerează realul”, spune Nietzsche. E adevărat, dar niciun artist nu se poate dispensa de real. Creaţia înseamnă exigenţa unităţii şi refuzul lumii. Dar ea refuza lumea din cauza a ceea ce-i lipseşte şi, uneori, în numele a ceea ce este. Revolta se oferă aici analizei în afara istoriei, în stare pură, în complexitatea ei primitivă. Arta ar trebui deci să ne ofere o ultimă perspectivă asupra conţinutului revoltei.

Cu toate acestea, să remarcăm ostilitatea faţă de arta pe care au manifestat-o toţi reformatorii revoluţionari. Platon e încă moderat. El nu pune în discuţie decât funcţia mistificatoare a limbajului şi nu exilează din republica sa decât poeţii, în rest, aşază frumuseţea deasupra lumii. Dar mişcarea revoluţionară a timpurilor moderne coincide cu un proces al artei care încă nu s-a terminat. Reforma alege

morala şi exilează frumuseţea. Rousseau denunţă în artă o corupere a naturii, operată de societate. Saint-Just tună împotriva spectacolelor şi, în frumosul program pe care îl alcătuieşte pentru *Sărbătoarea raţiunii*, vrea ca raţiunea să fie personificată de cineva „mai curând virtuos decât frumos”. Revoluţia franceză nu dă naştere nici unui poet, ci doar unui mare ziarist, Desmoulins, şi unui scriitor clandestin, Şade. Ea ghilotinează pe singurul poet al epocii. Singurul mare prozator se exilează la Londra şi pledează pentru creştinism şi legitimitate. Puţin mai târziu, saint-simonienii vor cere o artă «socialmente utilă”. „Arta pentru progres” e un loc comun, spre care s-a tins de-a lungul întregului secol şi pe care Hugo l-a preluat fără să-l facă totuşi convingător. Doar Valleş aduce nou în blestemarea artei un ton de imprecaţie care îi conferă autenticitate.

Acelaşi este tonul nihiliştilor ruşi. Pisarev proclamă decăderea valorilor estetice în folosul valorilor pragmatice: M-ar plăcea mai mult să fiu cizmar, decât un Rafael rus”. Pentru el, o pereche de cizme e mai utilă decât Shakespeare.

Nihilistul Nekrasov, poet mare şi îndurerat, afirmă totuşi e preferă o bucată de brânză oricărui Puşkin. În sfârşit, e cunoscută excomunicarea artei pronunţată de Tolstoi. Rusia revoluţionară a sfârşit prin a întoarce spatele statuilor lui Venusşi Apolo, încă aurite de soarele Italiei, pe care Petru cel Mare le adunase în grădina sa de vară de la Sankt-Petersburg. Uneori, mizeria ocoleşte dureroasele imagini ale fericirii.

Ideologia germană e mai puţin severă în acuzaţiile sale. După interpreţii revoluţionari *ai Fenomenologei*, în societatea reconciliată nu va exista artă. Frumuseţea nu va fi imaginată, ci trăită. Realul, în întregime raţional, va putea potoli singur orice sete. Critica conştiinţei formale şi a valorilor de evaziune se va extinde în mod natural asupra artei. Arta nu e a tuturor timpurilor, ci, dimpotrivă, e determinată de epocă şi, va spune Marx, exprimă valorile privilegiate ale clasei dominante. Prin urmare, nu mai există decât o artă revoluţionară, care e tocmai arta pusă în serviciul revoluţiei. În rest, creând frumuseţea în

afara istoriei, arta contrariază singurul efort care ar fi raţional: transformarea istoriei înseşi în frumuseţe absolută. Cizmarul rus, din clipa în care e conştient de roiul său revoluţionar, e adevăratul creator al frumuseţii definitive. Rafael n-a creat decât o frumuseţe pasageră, care va fi de neînţeles pentru omul nou.

E adevărat, Marx se întreabă cum poate fi încă frumoasă pentru noi frumuseţea greacă. El răspunde că această frumuseţe exprimă copilăria naivă a unei lumi şi că noi avem, în mijlocul luptelor noastre de adulţi, nostalgia acestei copilării. Dar cum pot fi încă frumoase pentru noi capodoperele italiene, Rembrandt, arta chineză? Ce importanţă are? Procesul artei a fost definitiv declanşat şi continuă astăzi cu complicitatea stânjenită a artiştilor şi intelectualilor sortiţi calomnierii artei şi inteligenţeilor. Într-adevăr, să remarcăm că, în această luptă dintre Shakespeare şi cizmar, cel care-l blesteamă pe Shakespeare şi frumuseţea nu e cizmarul, ci, dimpotrivă, acela care continuă să-l citească pe Shakespeare şi nu preferă să facă cizme, pe care, de altfel, nici nu le-ar putea face vreodată. Artiştii timpului nostru seamănă cu nobilii pocăiţi din Rusia veacului al XIX-lea; scuza lor e o conştiinţă bolnavă. Dar ultimul lucru pe care îl poate face un artist faţă de arta sa este să se pocăiască. Asta înseamnă să-ţi depăşeşti umilinţa elementară şi necesară şi să exilezi şi frumuseţea undeva, la capătul timpului, şi până una-alta să pn-*OMUL REVOLTAT* 433

vezi lumea întreagă, inclusiv cizmarul, de această pâine suplimentară de care ai profitat tu însuţi.

Această nebunie ascetică are totuşi raţiunile ei; măcar ele ne interesează. Ele traduc, pe plan estetic, deja descrisa luptă între revoluţie şi revoltă. În orice revoltă se dezvăluie exigenţa metafizica a unităţii, imposibilitatea de a o atinge şi fabricarea unui univers înlocuitor. Din acest punct de vedere, revolta este o fabricare de universuri. Asta defineşte şi arta. Cinstit vorbind, exigenţa artei e în parte o exigenţă estetică. Toate gândirile revoltaţe, am văzut-o, se manifestă într-o tetorică sau într-un univers închis. Retorica meterezelor la Lucreţiu, mănăstirile şi castelele ferecate la Sade, insula sau piscul romantic, culmile solitare ale lui Nietzsche, oceanul

elementar al lui Lautrbamont, parapetele lui Rimbaud, castelele terifiante, care renasc, bătute de o furtună de flori, la suprarealişti, închisoarea naţiunii fortificată, lagărul de concentrare, imperiul sclavilor liberi ilustrează în felul lor aceeaşi nevoie de coerentă şi de unitate. În sfârşit, omul poate cunoaşte aceste lumi menise şi poate domni asupra lor.

Aceeaşi e mişcarea tuturor artelor. Artistul reface lumea pe cont propriu Simfonia naturii nu cunoaşte acutele orgii. Lumea nu e niciodată tăcută; însăşi muţenia ei repetă neîncetat aceleaşi note după vibraţii care nouă ne scapă. Cât despre cele pe care le percepem, ele ne dezvăluie sunete, rareori un acord, niciodată o melodie. Totuşi, muzica există acolo unde se termină simfoniile, acolo unde, în sfârşit, o dispunere privilegiată a notelor extrage din dezordinea naturala o unitate satisfăcătoare pentru spirit şi inimă.

„Cred din ce în ce mai mult, scrie Van Gogh, că nu trebuie să-L judecăm pe bunul Dumnezeu după această lume. Un studiu asupra ei n-ar fi bine venit. Fiecare artist încearcă să refacă acest studiu şi să-i confere stilul care îi lipseşte. Cea mai măreaţă şi cea mai ambiţioasă dintre arte, sculptura, se încăpăţânează” să fixeze în cefe trei dimensiuni figura fugară a omului, să conducă dezordinea gesturilor către unitatea marelui stil. Sculptura nu respinge similitudinea, de care, dimpotrivă, are nevoie. Dar nici nu o caută de la început. Ceea ce caută ea, în marile sale epoci, sunt gestul, mina sau privirile lumii. Scopul său este nu de a imita, ci de a stiliza şi de a închide într-o expresie semnificativă furia pasageră a corpurilor sau ameţeala infinită a atitudinilor. Doar atunci ea construieşte, pe frontonul cetăţilor în tumult, motelul, tipul, perfecţiunea imobilă care va bstoi pentru o clipă flesfirşita febră a oamenilor. Amantul frustrat de iubire se va

434 *Albert Camus* putea în sfârşit învârti în jurul statuilor cereşti pentru a se putea astfel sătura de ceea ce, în corpul şi chipul femeii, supravieţuieşte oricărei degradări.

Principiul picturii stă tot într-o alegere. „Geniul însuşi, scrie D6 lacroix reflectând asupra artei sale, nu e decât dea generaliza şi de a alege”. Pictorul îşi izolează subiectul, primul modde a-l unifica.

Peisajele fug, dispar din memorie sau se şterg unul pe altul. De aceea, peisagistul sau pictorul de naturi moarte izolează în spaţiu şi timp ceea ce, în mod normal, se transformă odată cu lumina, se pierde într-o perspectivă infinită sau dispare sub şocul altor valori. Primul act al peisagistului este de a-şi încadra pânza. El elimină în timp ce alege. În acelaşi mod, pictura subiectului izolează în timp şi în spaţiu acţiunea care, în mod normal, se pierde într-o altă acţiune. Pictorul procedează astfel la o fixare. Marii creatori sunteei care, asemenea lui Pierro della Francesca, dau impresia că fixarea s-a produs, că aparatul de proiecţie s-a oprit brusc. Toate personajele lor dau astfel impresia că, prin miracolul artei, continuă să fie vii, încetând totuşi să fie perisabile. Multă vreme după moartea sa, filosoful lui Rembrandt meditează totuşi, între umbră şi lumină, asupra aceleiaşi întrebări.

„Van lucru pictura care ne place prin asemănarea cu nişte obiecte care n-ar putea să ne placă”. Delacroix, care citează faimoasele cuvinte ale lui Pascal, scrie, pe bună dreptate „ciudat” în loc de „van”. Aceste obiecte n-ar putea să ne placă, fiindcă nu le vedem; ele sunt camuflate şi negate într-o devenire perpetuă. Cine ar privi mâinile călăului în timpul flagelării, măslinii de pe Drumul Crucii? Dar iată-i reprezentaţi, răpiţi mişcării nesfârşite a Pătimirii, iată că durerea lui Hristos, întemniţată în aceste imagini înălţătoare şi violente, strigă din nou, în fiecare zi, prin sălile reci ale muzeelor. Stilul unui pictor constă în această împletire a naturii şi istoriei, în această fixare impusă devenirii continue. Arta realizează, aparent fără efort, reconcilierea singularului cu universalul, pe care o visa Hegel. Oare acesta e motivul pentru care epocile înnebunite după unitate, aşa cum e a noastră, se întorc către artele primitive, în care apar stilizarea cea mai intensă, unitatea cea mai provocatoare? Stilizarea cea mai puternică apare întotdeauna la începutul şi la sfârşitul epocilor artistice; ea explică forţa de negaţie şi de transpunere care a răscolit toată pictura modernă, într-unelan dezordonat către fiinţă şi unitate. Admirabila plângere a lui Van Gogb este strigătul orgolios şi disperat al tuturor artiştilor. „Pot

foarte bine, în viaţă şi, de asemenea, în pictură, să trec peste bunul Dumnezeu. Dar nu pot, suferind, să trec peste ceva care e mai mare decât mine, care e însăşi viaţa mea, puterea de a crea”.

Dar revolta artistului împotriva realului conţine aceeaşi afirmare ca şi revolta spontană a oprimatului; şi atunci, ea devine suspectă pentru revoluţia totalitară. Spiritul revoluţionar, născut din negarea totală, a simţit instinctiv că va «asta şi în artă, dincolo de refuz, şi un consimţământ; că în contemplare există riscul de a balansa acţiunea) frumuseţea, nedreptatea şi că, în anumite cazuri, frumuseţea era ea însăşi o nedreptate fără leac. De asemenea, nicio artă nu poate trăi în refuzul total. Aşa cum orice gândire, şi în primul rând cea a nonsemnificaţiei, semnifică, nu există nicio artă a nonsensului. Omul îşi poate îngădui să denunţe nedreptatea totală a lumii şi să revendice astfel o nedreptate totală pe care o va crea singur. Dar el nu poate afirma urâţenia totală a lumii. Pentru a crea frumuseţea, el trebuie în acelaşi timp să refuze realul şi să exalte anumite aspecte ale sale. Arta contestă realul, dar nu se dezbăra de el. Nietzsche putea refuza orice transcendenţă, morală sau divină, spunând că transcendenţa conduce la calomnierea acestei lumi şi a acestei vieţi. Dar e posibil să existe o transcendenţă vie, a cărei promisiune e frumuseţea, şi care te poate face să iubeşti şi să preferi această lume muritoare şi limitată oricărei altei lumi. Astfel, arta ne conduce la originile revoltei, în măsura în care încearcă să dea forma sa unei valori ce aleargă într-o devenire perpetuă, dar pe care artistul o grăbeşte şi vrea s-o răpească istoriei. Ne vom convinge de asta şi reflectând asupra artei care îşi propune tocmai să abordeze devenirea pentru a-i conferi stilul ce îi lipseşte: romanul.

ROMAN ŞI REVOLTĂ

E posibil să separăm literatura consimţământului, care coincide, în mare, cu secolele antice şi secolele clasice, de literatura disidenţei, care începe cu timpurile moderne. Vom remarca astfel raritatea romanului, în cea dintâi. Atunci când castă, în afara unor rare excepţii, el nu priveşte istoria, ci fantezia (*Theagen şi Haricleea*, sau *Astreea*). Acestea sunt poveşti, nu romane. Cu cea de-a doua, dimpotrivă, se

dezvoltă cu adevărat genul romanesc, care n-a încetat să se îmbogăţească şi să se extindă până în zilele noastre, în acelaşi

timp cu mişcarea critică şi revoluţionară. Romanul se naşte în acelaşi timp cu spiritul revoltat şi traduce, pe plan estetic, aceeaşi ambiţie.

„Istorie închipuită, scrisă în proză”, spune Littr6 despre roman. Doar atât? Un critic catolic a scris totuşi: „Arta, oricare i-ar fi scopul, îi face o concurenţă vinovată lu' Dumnezeu”. Într-adevăr, e mai corect să vorbim, privitor la roman, despre o concurare a lui Dumnezeu decât despre o concurare a stării civile. Thibaudet exprima o idee asemănătoare atunci când spunea în legătură cu Balzac: „*Comedia umană* este imitarea lui Dumnezeu-Tatăl”. Efortul marii literaturi pare a fi crearea universului închis sau a tipurilor desăvârşite. Occidentul, în marile sale creaţii, nu se limitează la retrasarea vieţii sale cotidiene. El îşi propune fără încetare imagini grandioase, care îl înfierbântă şi în urmărirea cărora se avântă.

La urma urmei, a scrie sau a citi un roman sunt acţiuni insolite. A construi o poveste printr-un aranjament nou al faptelor reale nu are nimic inevitabil sau necesar. Dacă e adevărată tocmai explicaţia vulgară constând în plăcerea creatorului şi a cititorului, ar trebui atunci să ne întrebăm din ce necesitate decurge faptul că oamenii, în cea mai mare parte, ales exact plăcerea şi interesul pe care le stârnesc istoriile închipuite. Critica revoluţionară condamnă romanul pur drept evaziune a unei imaginaţii leneşe. La rândul său, limbajul comun numeşte „roman” povestirea mincinoasă a gazetarului neîndemânatic. Acum câteva decenii, moda mai cerea şi ca tinerele fete să fie, în pofida veridicităţii, „romaneşti”. Prin asta se înţelegea că aceste creaturi ideale nu ţineau seama de realităţileexistenţei. De o manieră generală, s-a considerat întotdeauna că romanescul s-ar separa de viaţă şi că ar înfrumuseţa-o în acelaşi timp în care ar trăda-o. Modul cel mai simplu şi cel mai comun de a proiecta expresia roma-nescă, aşadar, constă în a vedea în ea un exerciţiu de evaziune. Simţul comun se întâlneşte cu

critica revoluţionară.

Dar de unde evadăm prin roman? Dintr-o realitate considerată prea strivitoare? Oamenii fericiţi citesc şi ei romane şi, în mod curent, extrema suferinţă scade gustul pentru lectură. Pe de altă parte, universul romanesc are cu siguranţă mai puţină greutate şi importanţă decât celălalt univers în care fiinţe concrete ne asediază fără odihnă.

l Stanislas Fumet.

fotusi, prin ce mister Adolphe ne apare ca un personaj mult Oiai familiar decât Benjamin Constant, contele Moşca decât moraliştii noştri de profesie? Balzac termină într-o zi o lungă conversaţie asupra politicii şi destinului lumii, spunând şi acum să revenim la lucruri serioase”, referindu-se la joinanele sale. Gravitatea indiscutabilă a lumii romaneşti, încăpăţânarea noastră de a lua în serios miturile nenumărate pe care ni le propune de două secole geniul romanesc, gustul evaziunii nu sunt suficiente pentru a-l explica. Desigur, activitatea romanescă presupune un fel de refuz al realului, par acest refuz nu e o simplă fugă. Trebuie să vedem aici mişcarea de retragere a unei inimi minunate, care, după Hegel, creează pentru sine, în decepţia sa, o lume artificială unde domneşte doar morala. Totuşi, romanul moralizator rămâne destul de departe de marealiteratură; nici cel mai bun dintre romanele roz, *Paul şi Virginia*, operă propriu-zis dezolantă, nu ne oferă vreo consolare.

Aceasta este contradicţia: omul refuză lumea aşa cum este, fără a accepta să-i scape. De fapt, oamenii ţin la lume şi, în imensa lor majoritate, nu doresc s-o părăsească. Departe totuşi de a vrea s-o uite, ei, dimpotrivă, suferă pentru că nu o pot poseda îndeajuns, ciudaţi cetăţeni ai lumii exilaţi în propria lor patrie. În afara momentelor fulgerătoare de plenitudine, pentru ei orice realitate e nedesăvârşită. Actele lor se scurg în alte acte, revin, spre a fi judecate, sub alte chipuri, fug, precum apa lui Tantal, către o vărsare încă necunoscută. A cunoaşte vărsarea, a domina cursul fluviului, a-şi asuma în cele din urmă viaţa ca destin, iată adevărata lor nostalgie, în cea mai profundă patrie a lor. Dar această viziune care, cel puţin în cunoaştere, i-ar reconcilia în sfârşit cu ei înşişi, nu poate apărea, dacă va apărea, decât

în clipa rugară care e moartea: totul se împlineşte acum. Pentru a fi, o dată, în lume, trebuie să nu mai fi niciodată.

Aici se naşte acea nenorocită invidie pe care atâţia oameni o poartă vieţii altora. Întrezărind aceste vieţi din afară, li se atribuie o coerenţă şi o unitate pe care în realitate nu le pot avea, dar care observatorului i se par evidente. El nu vede decât linia de vârf a acestor vieţi, fără a lua cunoştinţă de detaliile care le macină. Astfel, facem artă pe seama acestor existenţe. De o manieră elementară, le romanţăm. În acest sens, fiecare caută să facă din viaţa sa o operă de artă. Dorim dragostea să dăinuie şi ştim bă nu va dăinui; dacă prin jjtiracol ar trebui să dăinuie toată viaţa, ar fi neîmplinită. poate că în această nesăţioasă nevoie de dăinuire am

T

Înţelege mai bine suferinţa terestră dacă am şti-o eternă. Se pare că uneori inimile mari sunt mai puţin înspăimântate de durere decât de faptul că ea nu durează. În lipsa unei neobosite fericiri, măcar q lungă suferinţă ar însemna destin. Dar nu, până şi cele mai cumplite torturi vor înceta într-o zi. Într-o dimineaţă, după atâtea disperări, irepresibila dorinţă de a trăi ne va anunţa că totul s-a terminat şi că suferinţa nu are mai mult sens decât fericirea.

Gustul posesiunii nu e decât o altă formă a dorinţei de dăinuire; el produce delirul neputincios al dragostei, Nicio fiinţă, nici măcar chiar cea mai iubită şi care ni se dăruie în modul cel mai deplin, nu e vreodată în posesia noastră. Pe pământul crud, unde amanţii mor uneori separat şi se nasc întotdeauna despărţiţi, posesiunea totală a unei fiinţe, comuniunea absolută pe întreaga durată a vieţii, este exigenţă imposibilă. Gustul posesiunii atinge acel punct nesăţios în care poate supravieţui iubirii înseşi Acum, a iubi înseamnă a-l steriliza pe cel pe care-l iubeşti. Ruşinoasa suferinţă a amantului, de acum solitar, nu e atât de a nu mai fi iubit, cât de a şti că celălalt poate şi trebuie încă să iubească. La limită, orice om devorat de dorinţa pătimaşă de a dăinui şi de a poseda doreşte pentru fiinţele pe care le-a iubit sterilitatea sau moartea. Aceasta este adevărata revoltă. Cei care

n-au pretins, într-o zi măcar, virginitatea absolută a ființelor și a lumii, tremurând de nostalgie şi de neputinţă în faţa ei, cei care, astfel fără încetare întorşi fa nostalgia lor pentru absolut, nu s-au risipit încercând să iubească cu intensitate medie, aceştia nu pot înţelege realitatea revoltei şi furia ei de distrugere. Dar fantele ne scapă mereu, iar noi lescăpăm lor; ele nu au contururi ferme. Din acest punct de vedere, viaţa e lipsită de stil. Ea nu e decât o mişcare ce aleargă după propria-i formă, fără a o găsi vreodată, bmul, astfel sffsiat, caută în zadar acea formă ce i-ar da limitele între care ar fi rege. Un singur lucru viu pe lumea asta dacă ar avea formă, el ar fi împărat! în sfârşit, nu există fiinţă care, plecând de la un nivel elementar de conştiinţă, nu se epuizează căutând formele sau atitudinile care ar conferi existenţei sale unitatea care-i lipsește. A părea sau a face, filfizonul sau revoluţionarul cer unitate pentru a exista în această lume. Ca în acele patetice și vrednice de milă legături care uneori supravieţuiesc multă vreme, pentru că unul dintre parteneri aşteaptă să găsească cuvântul, gestul sau situaţia care vor face din aventura sa o poveste sfârşită şi, formulate pe un ton potrivit, fiecare își elaborează sau își propune punctul de vedere în final. Nu

ajunge să trăiești, îţi trebuie şi un destin, şi asta fără a aştepta moartea. Aşadar, e drept să afirmăm că omul are ideea unei lumi mai bune decât aceasta. Dar mai bună nu vrea aici să însemne diferită, mai bună vrea să însemne verificată. Această febră care înalţă inima deasupra unei lumi împrăştiate, de care nu se poate totuşi desprinde, este febra unităţii. Ea nu eşuează într-o evaziune mediocră, ci în revendicarea cea mai obstinată. Religie sau crimă, orice efort uman ascultă finalmente de această dorinţă nerezonabilă şi pretinde să-i confere forma pe care aceasta nu o are. Aceeaşi mişcare, care te poate purta la adorarea cerului sau la distrugerea omului, conduce la fel de bine la creaţia romanescă, ce devine astfel serioasă.

Într-adevăr, ce e romanul, dacă nu acest univers în care acţiunea își găsește forma, în care cuvintele finale sunt pronunţate, fiinţele sunt dăruite fiinţelor, în care orice viaţă capătă chipul destinului. Lumea

romanescă nu e decât corectura lumii acesteia, urmând dorinţa profundă a omului. Căci e vorba despre exact aceeaşi lume. Suferinţa, minciuna, iubirea sunt aceleaşi. Eroii au limbajul, slăbiciunea, puterile noastre. Universul lor nu e nici mai frumos, nici mai înălţător decât al nostru. Dar ei, cel puţin, merg până la capitul destinului lor şi nu există chiar niciodată eroi atât de tulburători ca aceia care merg până la limita pasiunii lor, Kuilov şi Stavroghin, doamna Graslin, Julien Sorel sau prinţul de Clèves. Aici noi le pierdem măsura, căci ei desăvârşesc astfel ceea ce noi nu îndeplinim niciodată.

Doamna de La Fayette a extras *Prinţesa de Clèves* din cea mai fremătătoare din experienţe. Fără îndoială, ea e doamna de Clèves şi totuşi nu e. Unde e diferenţa? Diferenţa e că doamna de La Fayette n-a intrat în mănăstire şi nimeni din jurul ei nu s-a stins din disperare. Nu e nicio îndoială că ea n-a cunoscut cel puţin clipele sfâşietoare ale acestei inimi inegalabile. Dar ea nu a avut punct final, i-a supravieţuit, a prelungit-o, încetând s-o trăiască şi, în cele din urnâă, nimeni, nici ea însăşi, nu i-ar fi cunoscut traiectoria dacă nu i-ar fi conferit graficul nud al unui limbaj fără greş. Nu există Poveste mai romanescă şi mai frumoasă decât cea a Sophiei Tańska şi a lui Casimir din *Pleiadele* lui Gobineau. Sophia.

1 Chiar dacă romanul nu înseamnă decât nostalgie, disperare, neîmplinite, d totuşi creează forma şi salvarea. A numi disperarea înseamnă a o depăşi. lAeratură disperată e o contradicţie în termeni.

femeie sensibilă şi frumoasă, care ne face să înţelegem confesiunea lui Stendhal: „Doar femeile de mare caracter mă pot face fericit”, îl obligă pe Casimir să-şi mărturisească iubirea. Obişnuită să fie iubită, ea se impacientează în faţa celui care o vede în fiecare zi şi care totuşi nu se desparte niciodată de un calm exasperant. Într-adevăr, Casimir îşi mărturiseşte iubirea, dar pe tonul unei depoziţii juridice, îi a studiat-6, o cunoaşte ca pe sine însuşi, e sigur că această dragoste, fără de care nu poate trăi, nu are viitor. El se hotărăşte aşadar să-şi

mărturisească în acelaşi timp dragostea şi vanitatea, să-i doneze averea – ea e bogată şi acest gest e lipsit de consecinţe – cu sarcina, pentru ea, să-i servească o foarte modestă pensiune, care să-i permită să se instaleze la marginea unui oraş ales la întâmplare (acesta va fi Vilnius) şi să-şi aştepte aici moartea în sărăcie. În plus, Casimir recunoaşte că ideea de a primi de la Sophia ceea ce îi va fi necesar ca să trăiască reprezintă o concesie făcută slăbiciunii omeneşti, singura pe care şi-o va permite, alături de trimiterea, din ce în ce mai rară, a unei pagini albe într-un plic pe care va scrie numele Sophiei. După ce se arată indignată, apoi tulburată, apoi melancolică, Sophia va accepta; totul se va derula după cum prevăzuse Casimir. El va muri la Vilnius, din pricina pasiunii sale triste. Astfel, romanescul are logica sa. O poveste frumoasă nu ţine fără această continuitate imperturbabilă care nu există niciodată în situaţiile trăite, dar care se întâlneşte în demersul reveriei, pornind de la realitate. Dacă Gobirieau ar fi mers la Vilnius, s-ar fi plictisit şi s-ar fi întors sau ar fi alergat acolo după plăceri. Dar Casimir nu cunoaşte dorinţa de schimbare şi zorii tămăduirii. El merge până la capăt, ca şi Heathcliff, care va dori să depăşească şi moartea, ca să ajungă în Infern.

Iată, aşadar, o lume imaginară, dar creată prin corectarea acesteia, d lume în care durerea poate, dacă vrea, să dăinuie până la moarte, în care pasiunile nu sunt niciodată neatente, în care fiinţele sunt sortite ideilor fixe şi definitiv dăruite unele altora. Omul îşi conferă în cele din urmă aici forma şi limita liniştitoare pe care le urmăreşte în zadar în propria sa condiţie. Romanul fabrică destine pe măsură. Astfel, el concurează creaţia şi triumfă provizoriu asupra morţii. O analiză detaliată a romanelor celebre ar demonstra, din perspective de fiecare dată diferite, că esenţa romanului rezidă în această corectare perpetuă, mereu dirijată în acelaşi sens, pe care artistul o efectuează asupra experienţe1

sale. Departe de a fi morală sau pur formală, această corecţie vizează în primul rând unitatea şi, prin asta, traduce o nevoie metafizică. La acest nivel, romanul e mai întâi un exerciţiu de inteligenţă în serviciul unei sensibilităţi nostalgice sau revoltate. Am

putea studia această căutare a unităţii în romanul francez de analiză, precum şi la McMUE, Balzac, Dostoievski sau Tolstoi. Dar o simplă confruntare între două tentative care se situează la polii opuşi ai lumii romaneşti, creaţia proustiană şi romanul american, ar fi suficientă pentru demersul nostru. Romanul american pretinde a-şi afla unitatea reducând omul fie la elementaritate, fie la reacţii exterioare de comportament. El nu alege un sentiment sau o pasiune căreia îi va da o imagine privilegiată, ca în romanele noastre clasice. El refuză analiza, căutarea unui resort psihologic fundamental, care ar explica şi ar rezuma conduita unui personaj. De aceea, unitatea acestui roman nu e decât o unitate de ecleraj. Tehnica sa constă în a descrie oamenii din exterior, în cele mai indiferente dintre gesturile lor, în a reproduce fără comentarii discursurile până la repetiţie şi, în sfârşit, în a proceda ca şi cum oamenii s-ar defini în întregime prin automatismele lor cotidiene. Într-adevăr, la acest nivel, Oamenii se aseamănă şi astfel se explică acest univers ciudat, la care toate personajele par interşanjabile, chiar şi în particularităţile lor psihice. Această tehnică nu e numită realistă decât printr-o neînţelegere. Dincolo de faptul că în artă realismul este, aşa cum vom vedea, o noţiune de neînţeles, e evident că această lume romanescă nu vizează pur şi simplu reproducerea realităţii, ci stilizarea sa cea mai arbitrară. Ea se naşte dintr-o mutilare, o mutilare voluntară operată asupra realului. Unitatea astfel obţinută e o unitate degradată, o nivelare a fiinţelor şi a lumii. Pentru aceşti romancieri, pare-se, aşa ar arăta viaţa interioară, care lipseşte acţiunile umane de unitate şi care răpeşte fiinţele unele altora. În parte, această supoziţie este legitimă. Dar revolta, care stă la originea acestei arte, nu-şi poate găsi satisfacţia decât prin fabricarea unităţii, plecând de la realitate şi nu negând-o. A o nega în totalitate înseamnă a te referi la un om imaginar. Romanul

1 Evident, este vorba despre romanul „dur” al anilor ’30 şi 40, şi nu despre admirabilul florilegiu american al secolului al XIX-lea.

2 Chiar şi la Faulkner, mare scriitor al acestei generaţii, monologul interior o reproduce decât învelişul gândirii.

negru e tot un roman roz, de la care moşteneşte vanitatea formală. În felul său, el moralizează. Viaţa trupurilor, redusă la ea însăşi, produce în mod paradoxal un univers abstract şi gratuit, negat constant, la rându-i, de realitate. Acest roman, golit de viaţa interioară, în care oamenii par observaţi printr-un geam, sfârşeşte inevitabil, propunându-şi drept unic subiect omul teoretic mijlociu, prin a pune în scenă patologicul. Aşa se explică numărul de „nevinovaţi" utilizat în acest univers. Nevinovatul este subiectul ideal al unei astfel de întreprinderi, pentru că el nu e definit, în întregime, decât prin comportament. El e simbolul acestei lumi disperate, în care automate nefericite trăiesc în cea mai maşinală dintre coerenţe şi pe care romancierii americani au ridicat-o în faţa lumii moderne ca pe un protest patetic, dar steril.

Cât despre Proust, efortul său a constat în crearea unei lumi închise, de neînlocuit, plecând de la realitate, contemplată cu obstinaţie, care să nu-i aparţină decât lui şi care să-i marcheze victoria asupra trecerii lucrurilor şi asupra morţii. Dar mijloacele sale sunt opuse. În primul und, ele ţin de o alegere concertată, de o meticuloasă colecţie de momente

Înivilegiate pe care romancierul le va alege din trecutul său n cea mai mare taină. Astfel, imense porţiuni moarte sunt respinse din viaţă pentru că n-au lăsat nimic în amintire. Dacă lumea romanului american este cea a oamenilor fără memorie, lumea lui Proust nu e ea însăşi decât memorie. Atâta doar că e vorba despre cea mai dificilă şi mai exigentă dintre memorii, cea care refuză dispersia lumii ca atare şi care extrage dintr-un parfum regăsit secretul unui univers deopotrivă nou şi vechi. Proust alege viaţa interioară şi, din viaţa interioară, ceea ce e mai interior decât ea însăşi, împotriva a ceea ce, în universul real, uităm, adică a maşinalului, a lumii oarbe. Din acest refuz al realului el nu extrage negarea realului. Nu comite eroarea, simetrică aceleia a romanului american, de a suprima maşinalul. Dimpotrivă, reuneşte într-o unitate superioară amintirea pierdută şi senzaţia prezentă,

piciorul care şchioapătă şi zilele fericite de altă dată.

E greu să revii pe locurile fericirii şi ale tinereţii. Tinerele fete în floare rid şi flecăresc etern pe malul mării, dar cel care contemplă pierde puţin câte puţin dreptul de a le iubi, aşa-i Bernaniin de Saint-Pierre şi marchizul de Sade, cu indici diferiţi, sunt creatorii romanului de propagandă.

cum acelea pe care le-a iubit îşi pierd puterea de a fi. Aceasta K melancolia lui Proust. Ea a fost destul de puternică pentru a face să izvorască în el un refuz total al fiinţei. Dar gustul pentru chipuri şi pentru lumină îl lega în acelaşi timp de această lume. El n-a consimţit că vacanţele fericite s-au pierdut pentru totdeauna. Şi-aasumat sarcina de a le recrea din nou şi de a demonstra că, în ciuda morţii, trecutul se regăseşte la capătul timpului, într-un prezent nepieritor, încă şi mai adevărat şi mai bogat decât la început. Astfel, analiza psihologică din *Timpul pierdut* nu e decât un mijloc eficient. Măreţia reală a lui Proust constă în a fi scris *Timpul regăsit*, care adună o lume risipită şi îi conferă o semnificaţie la chiar nivelul sfâşierii. Victoria sa dificilă, din ajunul morţii, constă în a fi putut extrage din trecerea neîncetată a lucrurilor, doar pe-căile amintirii şi inteligenţei, simbolurile fremătătoare ale unităţii umane. Cea mai sigură sfidare pe are o poate lansa o operă de acest fel către creaţie este de a se prezenta ca un tot, ca o lume închisă şi unificată. Asta defineşte operele nepocăite.

S-a putut spune că lumea lui Proust era o lume fără Dumnezeu. Dacă e adevărat, asta nu se întâmplă fiindcă în ea nu se vorbeşte niciodată despre Dumnezeu, ci pentru că această lumeare ambiţia de a fi q perfecţiune închisă şi de a da eternităţii chipul omului. *Timpul regăsit*, cel puţin în ambiţia sa, este eternitatea fără Dumnezeu. În această privinţă, opera lui Proust apare ca una din cele mai lipsite de măsura şi cele mai semnificative acţiuni ale omului împotriva condiţiei sale de muritor. El a demonstrat că arta romanescă reface însăşi condiţia, aşa cum ne-a fost impusă şi aşa cum am refuzat-o. Cel puţin sub unul din aspectele ei, această artă constă în a alege creatura împotriva creatorului ei. Dar fi" mai profund încă, ea se aliază cu frumuseţea lumii şi a înţelor împotriva puterilor morţii şi ale uitării.

Astfel, revolta sa este creatoare.

REVOLTĂ ŞI STIL

Prin tratamentul pe care îl impune realităţii, antetul îşi afirmă forţa de refuz. Dar ceea ce păstrează din realitate în universul pe care îl creează dezvăluie consimţământul pe care îl dă cel puţin unei părţi a realului, extrasă am umbrele devenirii pentru a fi purtată” spre lumina creaţiei. La limită, dacă refuzul este total, realitatea e în întregime expulzată şi vor rezulta opere pur formale. Dacă, dimpotrivă, artistul

alege, din raţiuni adesea exterioare artei, exaltarea realităţii brute, va fi vorba despre realism. În primul caz, mişcarea elementară de creaţie, în care revoltă şi consimţământ, afirmare şi negare sunt strâns legate, este mutilată în folosul exclusiv ai refuzului. Aceasta este evaziunea formală, căreia epoca noastră i-a furnizat atâtea exemple şi căreia i se poate identifica originea nihilistă. În al doilea caz, artistul pretinde că şi conferă lumii unitate, retrăgându-i orice perspectivă privilegiată. În acest sens, el îşi mărturiseşte propria nevoie de unitate, chiar dacă într-o formă degradată. Dar el renunţă şi la cea dintâi exigenţă a creaţiei artistice. Pentru a nega mai convingător relativa libertate a conştiinţei creatoare, afirmă totalitatea imediată a lumii. Actul creator se neagă pe sine însuşi în aceste două tipuri de opere. La origine, el refuza doar un aspect al realităţii, în timp ce afirma un altul. Când ajunge să respingă orice realitate sau s-o afirme în exclusivitate, el se reneagă în ambele cazuri, în negarea absolută, ca şi în afirmarea absolută. Pe plan estetic, această analiză, este evident, o întâlneşte pe cea pe care am schiţat-o pe plan istoric. Dar aşa cum nu există nihilism care nu presupune o valoare şi nici materialism care, reflectându-se pe sine, nu sfârşeşte prin a se contrazice, arta formală şi arta realistă sunt noţiuni absurde. Nicio artă nu poate refuza în mod absolut realul. Fără îndoială, Gorgona e o creatură pur imaginară; botul său şi șerpii care o înconjoară sunt însă inspiraţi din natură. Formalismul poate ajunge să se golească din ce în ce mai mult de conţinutul real, dar întotdeauna îl

va pândi o limită. Chiar şi geometria pură în care eşuează uneori pictura abstractă împrumută totuşi din lumea exterioară culoarea şi raporturile de perspectivă”. Adevăratul formalism este tăcerea. La fel, realismul nu poate trece peste un minimum de interpretare şi de arbritar. Cea mai bună din fotografii trădează totuşi realul, ea se naşte dintr-o alegere şi deja limitează ceea ce nu cuprinde. Artistul realist şi artistul formal caută unitatea acolo unde nu există, în realul în stare brută sau în creaţia imaginară care crede că a expulzat întreaga realitate. Dimpotrivă, în artă unitatea izvorăşte în cadrul transformării pe care artistul o impune realului. Ea nu poatţ trece nici peste una, nici peste cealaltă. Această corectare pe care artistul o operează printr-un limbaj specific şi printr-o i Delacroix notează, şi această observaţie bate departe, că noi corectată „această inflexibilă perspectivă, care (în realitate) înşală vederea obiecteio *cu forţa dreptăţii*”.

conferă universului nou creat unitate şi limite. La toţi revoltaţii, ea urmăreşte şi izbuteşte, în cazul câtorva genii, să-şi impună legea sa în lume. „Poeţii, spune Sheley, sunt legiuitori nerecunoscuţi ai lumii”.

Arta romanescă, prin originile sale, nu poate evita să ilustreze această vocaţie. Ea nici nu poate consimţi total la real, nici nu se poate izola de el în mod absolut. Imaginarul pur nu există, şi, chiar dacă ar exista într-un roman ideal care ar fi integral descărnat, el n-ar avea semnificaţie artistică, prima exigenţă a spiritului în căutarea unităţii fiind ca această unitate să se poată comunica. Pe de altă parte, unitatea raţionamentului pur este o falsă unitate, deoarece ea nu se sprijină pe real. Romanul roz (sau negru), romanul moralizator se îndepărtează de artă în măsura, mai mică sau mai mare, în care nu respectă această lege. Dimpotrivă, adevărata creaţie utilizează realul şi numai realul, cu căldura şi sângele său, cu patimile sau strigătele sale. Numai că îi adaugă ceva care îl transfigurează.

La fel, ceea ce în limbaj comun se numeşte roman realist vrea să fie reproducerea realului în ce are el imediat. A reproduce elementele realului fără a selecta nimic ar însemna, dacă această întreprindere s-ar putea imagina, să repeţi în mod steril creaţia. Realismul n-ar trebui să fie decât mijlocul de expresie al geniului religios, ceea ce arta

spaniola prezintă într-un mod admirabil, sau, la extrema cealaltă, arta maimuţelor care se mulţumesc să imite ceea ce există. De fapt, arta nu e niciodată realistă; ea are uneori tendinţa de a fi. Pentru a fi cu adevărat realistă, o descriere e condamnată să n-aibă sfârşit. Acolo unde Stendhal descrie, într-o frază, intrarea lui Lâicien Leuwen într-un salon, artistul ar trebui, conform logicii, să utilizeze mai multe tomuri pentru a zugrăvi personaje şi decoruri, fără a izbuti să epuizeze detaliile. Realismul înseamnă enumerare indefinită. Prin asta, el dezvăluie că adevărata sa ambiţie este cucerirea nu a unităţii, ci a totalităţii lumii reale. Înţelegem astfel care este estetica oficială a unei revoluţii a totalităţii. Dar această estetică şi-a demonstrat deja imposibilitatea. Împotriva voinţei lor, romanele realiste selectează din real, pentru că selecţia şi depăşirea realităţii sunt condiţiile înseşi ale gândirii şi ale expresiei. A scrie înseamnă deja a alege. Există deciun arbitrar al realului, ca şi un arbitrar al idealului, care face din

1 Delacroix o spune cu şi mai multă profunzime: „Pentru ca realismul să „o Be un cuvânt golit de sens, ar trebui ca toţi oamenii să aibă acelaşi spirit, „Klaşi mod de a concepe lucrurile”.

T

romanul realist un roman cu teză implicită. A reduce unitatea lumii romaneşti la totalitatea realului nu se poate face decât în favoarea unei judecăţi apriorice, care elimină din real ceea ce nu convine doctrinei. Realismul zis socialist este astfel sortit, prin însăşi logica nihilismului său, să cumuleze avantajele romanului moralizator şi ale literaturii de propa-gandă.

Fie că evenimentul aserveşte creatorul, fie că acesta pretinde să nege evenimentul în întregime, arta coboară spre formele degradate ale artei nihiliste. Apar aici creaţia şi civilizaţia: ele presupun o tensiune neîntreruptă între formă şi materie, devenire şi spirit, istorie şi valori. Dacă echilibrul se rupe, se nasc dictatura sau anarhia, propaganda sau delirul formal. În ambele cazuri, creaţia care coincide cu o libertate motivată este imposibilă. Fie că se abandonează

vârtejului abstracţiunii şi al obscurităţii formale, fie că face apel la biciul realismului celui mai crud sau celui mai naiv, arta modernă, în cvasitotalitatea sa, este o artă a tiranilor şi a sclavilor, nu a creatorilor.

Opera în care fondul copleşeşte forma, cea în care forma inundă fondul, nu vorbesc decât despre o unitate decepţionată şi decepţionantă. În acest domeniu, ca şi în celelalte, orice unitate, alta decât a stilului, reprezintă o mutilare. Oricare ar fi perspectiva aleasă de un artist, rămâne un principiu comun tuturor creatorilor: stilizarea, care presupune în acelaşi timp realul şi spiritul care conferă formă realului. Prin ea, efortul creator reface lumea, de fiecare dată, cu o stângăcie care e marca artei şi a protestului. Oricare ar fi îngroşarea prin microscopul pe care Proust îl introduce în experienţa umană sau, dimpotrivă, subţirimea absurdă pe care romanul american o dă personajelor sale, realitatea e într-un fel forţată. Creaţia, fecunditatea revoltei stau în această stângăcie care conturează stilul şi tonul unei opere. Arta este exigenţa unei imposibile transfigurări. Când strigătul cel mai sfâşietor îşi găseşte limbajul cel mai ferm, revolta îşi satisface adevărata exigenţă şi îşi extrage forţa de creaţie din această fidelitate faţă de ea însăşi. Cu toate că asta şochează prejudecăţile vremii, în artă, cel mai grandios stil este expresia celei mai înalte revolte. Aşa cum adevăratul clasicism nu e decât un romantism îmblânzit, geniul este o revoltă care şi-a creat propria măsură. De aceea, în pofida a ceea ce învăţăm astăzi, la există geniu în negarea şi în disperarea pură.

Asta înseamnă, în acelaşi timp, că stilul grandios nu e o simplă virtute formală. Este atunci când e căutat pentru el însuşi, în detrimentul realului, dar atunci nu mai e stil grandios. El nu mai inventează, ci imită – ca orice academism – câtă vreme adevărata creaţie este, în felul său, revoluţionară, dacă stilizarea trebuie împinsă foarte departe, deoarece rezumă intervenţia omului şi voinţa de corectare pe care artistul o aduce în reproducerea realului, să convenim totuşi că ea rămâne invizibilă, pentru ca revendicarea ce dă naştere artei să fie tradusă în tensiunea sa cea mai extremă. Marele stil este stilizarea invizibilă, adică încarnată. „În artă, spune Flaubert, nu trebuie să te temi de exagerări”. Dar adaugă că exagerarea trebuie să

fie „continuă şi proporţională cu ea tosăşi". Când stilizarea este exagerată şi vizibilă, opera este o nostalgie pură: unitatea pe care încearcă să o obţină e străină concretului. Dimpotrivă, când realitatea e livrată în stare brută şi stilizarea e neînsemnată, concretul se oferă lipsit de unitate. Marea artă» stilul, adevăratul chip al revoltei stau între aceste două erezii.

CREAŢIE ŞI REVOLUŢIE

h în artă, revolta se împlineşte şi se perpetuează în adevărata creaţie, nu în critică saucomentariu. La rândul ei, revoluţia nu se poate afirma decât printr-o civilizaţie, nu prin teroare sau tiranie. Cele două întrebări pe care de acum încolo le va pune epoca noastră unei societăţi în impas: e posibilă creaţia? e posibilă revoluţia? nu reprezintă decât una singură, care priveşte renaşterea unei civilizaţii.

Revoluţia şi arta secolului al XX-lea sunt tributare aceluiaşi nihilism şi trăiesc în aceeaşi contradicţie. Ele neagă ceea ce totuşi afirmă prin chiar mişcarea lor şi caută amândouă o ieşire imposibilă, prin intermediul terorii. Revoluţia contemporană crede că inaugurează o lume nouă, dar ea nu e decât

Corectarea diferă în funcţie de subiect. Într-o operă fidelă esteticii chiţate mai sus, stilul ar varia odată cu subiectele, limbajul propriu autoru (tonul său) rămânând locul comun care face să explodeze diferenţele de stil.

sfârşitul contradictoriu al celei vechi. Finalmente, societatea capitalistă şi societatea revoluţionară nu sunt decât una, în măsura în care ele se aservesc aceluiaşi mijloc, producţia industrială, şi aceleiaşi promisiuni. Dar una promite în numele principiilor formale pe care e incapabilă să le încarneze şi pe care le neagă prin mijloacele utilizate. Cealaltă îşi justifica profeţia în numele realităţii singure şi sfârşeştepţin a mutila realitatea. Societatea de producţie este doar producătoare, nu creatoare.

Arta contemporană, pentru că e nihilistă, se zbate la rându-i

între formalism şi realism. De altfel, realismul e tot atât de burghez – şi atunci e negru –, ca şi socialist, caz în care devine moralizator. Formalismul aparţine la fel de bine societăţii trecutului, când e abstracţiune gratuită, ca şi societăţii care se pretinde a viitorului; aici el defineşte propaganda. Limbajul distrus prin negarea iraţională se pierde în delirul verbal; supus ideologiei deterministe, el se rezumă în cuvântul de ordine. Între cele două, se află arta. Dacă revoltatul trebuie să refuze în acelaşi timp furia neantului şi consimţământul totalităţii, artistul trebuie să scape simultan freneziei formale şi esteticii totalitare a realităţii. Lumea de astăzi este, într-adevăr, una singură, dar unitatea ei e aceea a nihilismului. Civilizaţia nu e posibilă decât dacă, renunţând la nihilismul principiilor formale şi la nihilismul fără principii, această lume îşi va regăsi calea unei sinestezii creatoare. În aceeaşi manieră, în artă, epoca nesfârşitelor comentarii şi a reportajelor agonizează; ea anunţă astfel vremea creatorilor.

Dar pentru asta arta şi societatea, creaţia şi revoluţia trebuie să regăsească izvorul revoltei, unde refuzul şi consimţământul, singularitatea şi universalul, individul şiistoria se echilibrează în tensiuneacea mai aspră. Revolta nu e în sine un element de civilizaţie. Dar ea e prealabilă oricărei civilizaţii. Doar ea ne permite, în impasul în care trăim, să sperăm la viitorul pe care îl visa Nietzsche: „În locul judecătorului şi al zbirului, creatorul”. Formulă care nu poate autoriza iluzia unei cetăţi cârmuite de artişti. Ea luminează doar drama epocii noastre, în care munca, supusă în întregime producţiei, a încetat să mai fie creatoare. Societatea industrială nu va deschide căile unei civilizaţii decât înapoind muncitorului demnitatea de creator, adică – acordând atenţie şi interes atât muncii ca atare, cât şi produsului ei. Civilizaţia necesară de acum încolo nu va putea separa, în clase, ca şi în individ, muncitorul de creator; adică nu mai mult decât îşi propune să separe creaţia artistică, forma şi fondul, spiritul

«i istoria. Astfel, ea le va recunoaşte tuturor demnitatea afirmată prin revoltă. Ar fi nedrept şi, de altfel, utopic, ca Shakespeare să conducă breasla azmarilor. Dar ar fi la fel de dezastruos ca breasla cizmarilor să aibă ambiţia de a trece «este Shakespeare. Shakespeare

fără cizmar serveşte drept alibi tiraniei. Cizmarul fără Shakespeare e absorbit de tiranie, atunci când nu slujeşte la extinderea ei. Orice creaţie neagă, «rin ea însăşi, lumea stăpânului şi sclavului. Hidoasa societate a tiranilor şi sclavilor, în care ne supravieţuim nouă înşine, nu-şi va ghsi sfârşitul şi transfigurarea decât la nivelul creaţiei.

Dar faptul că o creaţie e necesară nu înseamnă automat că e şi posibilă. În artă, b epocă de creaţie se caracterizează prin ordinea unui stil aplicat dezordinii unei perioade. Ea aşază în forme şi în formule pasiunile contemporanilor. Nu mai e aşadar suficient, pentru un creator, să o imite pe doamna de La Fayette într-o vreme în care prinţii noştri morocănoşi nu mai au timp pentru dragoste. Astăzi, când pasiunile colective au trecut înaintea pasiunilor individuale, e totuşi posibil să dominăm prin artă furia iubirii. Dar problema ineluctabilă este să dominăm şi pasiunile colective sau lupta istorică. Obiectul artei, în ciuda regretelor imitatorilor, s-a extins de la psihologie la condiţia umană. Când pasiunea epocii pune în loc întreaga lume, creaţia vrea să domine întregul destin. Dar, dintr-un singur foc, ea menţine în faţa totalităţii afirmarea unităţii. Pur şi simplu, creaţia este pusă astfel în pericol mai întâiprin ea însăşi şi apoi prin spiritul totalitar. Astăzi, a crea înseamnă a lucra în condiţii primejdioase.

Într-adevăr, pentru a domina pasiunile colective, trebuie să le trăieşti şi să le încerci cel puţin în mod relativ. În timp ce le încearcă, artistul e devorat de ele. De aici rezultă că epoca noastră este mai curând aceea a reportajului decât a operei de artă. Şi lipseşte o justă folosire a timpului. În sfârşit, exercitarea acestor pasiuni implică şanse de moarte mai mari decât în epoca dragostei sau a ambiţiei, singura manieră de a trăi autentic pasiunea colectivă fiind a accepta să nori pentru ea şi prin ea. Astăzi, pentru artă, cea mai mare Şansă de autenticitate este cea mai mare şansă de eşec. Dacă Printre războaie şi revoluţii creaţia este imposibilă, nu vom avea creatori, pentru că războiul şi revoluţia sunt destinul „ostru. Mitul producţiei nedefinitepoartă în el războiul, că îi furtuna dezlănţuită. Astfel, războaiele distrug Occidentul? l U distrug pe Pdguy. Abia ieşită din ruine, maşina burgheză

450 *Albert Camus* vede ieşindu-i înainte maşina revoluţionară. Péguy n-a mai avut nici măcar timpul de a renaşte; războiul ameninţător îi va ucide pe toţi cei care ar fi putut fi P6 guy. Dacă un clasi-cism creator se arată totuşi posibil, trebuie să recunoaştem că, fie şi ilustrat printr-un singur nume, el ar fi opera unei întregi generaţii. În secolul distrugerii, şansele eşecului nu pot fi compensate decâtorin şansa numărului, adică şansa ca din zece artişti autentici să supravieţuiască măcar unul, care să-şi asume primele cuvinte ale confraţilor săi şi să ajungă să găsească în propria-i viaţă, simultan, timpul pasiunii şi timpul creaţiei. Artistul, fie că 6 vrea sau nu, nu mai poate fi solitar decât în triumful melancolic pe care îl datorează tuturor egalilor săi. Arta revoltată sfârşeşte prin a dezvălui acelaşi „Noi suntem" şi, odată cu el, calea unei umilinţe feroce.

Până atunci, revoluţia cuceritoare, în deruta nihilismului său, îi ameninţă pe cei care, în pofida ei, pretind să menţină unitatea în totalitate. Unul din sensurile istoriei de astăzi, dar într-o şi mai mare măsură celei de mâine, este lupta între artişti şi noii cuceritori, între martorii revoluţiei creatoare şi constructorii revoluţiei nihiliste. Asupra rezultatului ei ne putem face cel multiluzii rezonabile. Dar ştim măcar că ea trebuie purtată. Cuceritorii moderni pot ucide, dar par incapabili să creeze. Artiştii ştiu să creeze, dar nu pot cu adevărat ucide. Printre artişti nu se găsesc ucigaşi decât prin excepţie. În perspectivă, în societăţile noastre, arta ar trebui să moară. Dar atunci revoluţia îşi va fi trăit deja traiul. De fiecare dată când ucide într-un om artistul care s-ar fi putut naşte, ea mai osteneşte puţin. Dacă, în cele din urmă, cuceritorii vor modela lumea după propriile lor legi, ei nu vor demonstra primatul cantităţii, ci doar că această lume e un Infern. Chiar şi în acest Infern locul artei va coincide cu cel al revoltei învinse, o speranţă oarbă şi golită, în scorbura zilelor disperate. Ernest Dwiriger, în al său *Jurnal din Siberia*, povesteşte despre un locotenent german care, prizonier de ani de zile într-un lagăr în care domneau frigul şi foamea, şi-a construit, cu clape din lemn, un pian silenţios. Acolo, în mormanul de gunoaie, în mijlocul unei gloate în zdrenţe, el compunea o muzică stranie, pe care o asculta singur. Astfel, azvârliţi în

Infern, melodiile misterioase şi imaginile crude ale frumuseţii trecute ne-ar aduce mereu, în mijlocul crimei şi al nebuniei, ecoul acestei insurecţii armonioase care, de-a lungul secolelor, depune mărturie pentru măreţia umană.

Dar Infernul are o perioadă limitată, iar într-o bună viaţa va reîncepe. Istoria are, poate, un SA” sit; totuşi, sarcin3

Ipoastră nu este de a o duce până la capăt, ci de a crea, cu Imaginea a ceea ce de acum ştim că e adevărat. La urma urmei, arta ne învaţă că omul nu se rezumă doar la istorie, ci *pe* găseşte o raţiune de a exista şi în ordinea naturală. Pentru d, marele Pan n-a murit. Revolta sa cea mai instinctivă, simultan cu afirmarea valorii, a demnităţii comune tuturor, Revendică cu încăpăţânare, pentru a-şi potoli foamea de unitate, o parte distincta a realului, al cărei nume este frumuseţe, poţi să refuzi toată istoria şi să te integrezi totuşi în armonia felelor şi a mării. Revoltaţii care vor să ignore natura şi frumuseţea se condamnă laexilarea istoriei pe care vor să clădească demnitatea muncii şi a fiinţei. Toţi marii reformatori încearcă să construiască în istorie ceea ce Shakespeare, Cervantes, Molière au creat deja: o lume gata oricând să astâmpere foamea de libertate şi de demnitate care există în Inima fiecărui om. Fără îndoială, frumuseţea nu face revoluţii. Dar vine o zi în care revoluţiile au nevoie de ea. Regula sa, care contestă realul în acelaşi timp în care îi conferă unitate, este şi regula revoltei. Poţi refuza nedreptatea la infinit fără a înceta să salvezi natura omului şi frumuseţea lumii? Răspunsul nostru este da. Această morală, în acelaşi timp nesupusă şi fidelă, e în orice caz singura care luminează calea unei revoluţii cu adevărat realiste. Conservând frumuseţea, pregătim acea zi a renaşterii în care civilizaţia va aşeza în centrul reflecţiei sale, departe de principiile formale şi de valorile degradate ale istoriei, acea virtute vie care fundamentează demnitatea comună a lumii şi a omului şi pe care urmează să o definim, în faţa unei lumi ce o insultă.

V

GÂNDIREA DE LA AMIAZĂ

REVOLTĂ ŞI CRIMĂ

În orice caz, departe de acest izvor de viaţă, Europa şi revoluţia se consumă într-o convulsie spectaculoasă. În secolul trecut, omul a doborât constrângerile religioase. Totuşi, abia eliberat, el îşi inventează altele, încă şi mai intolerabile. Virtutea moare, dar renaşte şi mai fioroasă. Ea răcneşte în toate părţile o caritate îndoielnică şi dragostea de la distanţă, care face umanismul contemporan derizoriu. În acest punct fix, ea nu poate produce decât ravagii. Într-o bună zi, se alterează, iat-o devenind poliţienească şi iată ridicându-se ruguri întru salvarea omului. Astfel, ca o fume a tragediei contemporane, crima devine familiară. Izvoarele vieţii şi ale creaţiei par secate. „Frica îngheaţă o Europă populată de fantome şi de maşini. Între două hecatombe, pe fundul subteranelor se instalează eşafoade. Torţionari umanişti îşi celebrează în tăcere noul cult Ce strigăt i-ar putea tulbura? în faţa uciderii confraţilor lor, poeţii înşişi declară că ei au mâinile curate. De acum, întreagalumese va întoarce cu spatele către aceste crime; victimele tocmai au atins culmea dizgraţiei, sunt plictisitoare. În timpurile de demult, sângele crimei provoca măcar o oroare sacră; el sanctifica astfel preţul vieţii. Adevărata condamnare a acestei epoci constă în a lasa să se creadă că nu e destul de sângeroasă. Sângele nu mai este vizibil; el nu-i mai împroşcă din cap până-n picioare pe fariseii noştri. Iată limita nihilismului: crima acerbă şi furioasă devine o oază, iar criminalul imbecil pare reconfortant în preajma foarte inteligenţilor noştri călăi.

Deci, după ce a crezut multă vreme că ar putea lupta împotriva lui Dumnezeu alături de întreaga omenire, spiritul european înţelege că, dacă nu vrea să piară, trebuie să lupte împotriva oamenilor. Revoltaţii care, ridicându-se împotriva morţii, voiau să construiască prin specie o nemurire feroce, se înfricoşează la gândul că sunt la rândul lor obligaţi să ucidă. Dacă totuşi dau înapoi, trebuie să accepte să moară; dacă înaintează, să ucidă. Revolta, deturnată de la originile sale şi travestită în mod cinic, oscilează la toate nivelurile între sacrificiu şi crimă. Dreptatea sa, pe care o spera distributivă, a devenit sumară. împărăţia graţiei a fost învinsă, dar cea a

dreptăţii se scufundă şi ea. Din pricina acestei decepţii, Europa moare. Revolta sa pleda pentru nevinovăţia umană şi iat-o înţepenită împotriva propriei sale culpabilităţi. Abia se avântă spre totalitate, că şi primeşte în schimb cea mai disperată singurătate. Voia să acceadăla comunitate şi n-are altă speranţă decât să adune, de-a lungul anilor, unul câte unul, singuraticii care se îndreaptă spre unitate.

Deci trebuie să renunţăm la orice revoltă, fie că acceptăm, cu nedreptăţile ei, o societate care supravieţuieşte, ne că decidem, cu cinism, să slujim, împotriva omului, marşul furibund al istoriei? La urma urmei, dacă logica reflecţiei noastre trebuia să tragă concluzia unui conformism laş, ar trebui să-l acceptăm aşa cum unele familii acceptă uneori inevitabila dezonoare. Dacă ea trebuia şi să justifice tot felul de atentate împotriva omului, şi chiardistrugerea sa sistematică, ar trebui să consimţim la această sinucidere. În sfârşit, sentimentul dreptăţii şi-ar găsi aici rostul: dispariţia unei lumi de vânzători şi de poliţişti.

Dar ne mai aflăm într-o lume revoltată? Nu cumva revolta a devenit, dimpotrivă, alibiul noilor tirani? „Noi suntem”, cuprins în mişcarea de revoltă, se poate concilia, fără tărăboi sau fără subterfugii, cu crima? FMndu-i opresiunii o limită dincolo de care începe demnitatea comună tuturor oamenilor, revolta definea o primă valoare. Ea punea pe prima treaptă a referenţilor săi o complicitate transparentă a oamenilor între ei, o textură comună, o solidaritate a lanţului, o comunicare de la fiinţă la fiinţă, care îi leagă pe oameni şi îi face asemănători. Astfel, ea făcea să se împlinească un prim pas în cucerirea lumii absurde de către spirit. Graţie acestui progres, problema pe care trebuie să o rezolve în legătură cu crima devine şi mai neliniştitoare. Într-adevăr, la nivelul absurdului, crima suscită doar contradicţii logice; la nivelul revoltei, ea e o sfâşiere. Căci trebuie să decidem dacă e posibil să-l ucizi pe acela, oarecare, căruia tocmai i-ai recunoscut asemănarea şi i-ai consacrat identitatea. Trebuie deci să regăsim definitiv singurătatea abia depăşită, legi-timând actul care

ne elimină din întreg? Nu e o crimă definitivă împotriva omului să-l obligi la singurătate pe acela care tocmai a aflat că nu e singur?

În mod logic, trebuie să răspundem că revolta şi crima sunt contradictorii. Într-adevăr, un singur stăpân dacă e ucis, revoltatul, într-o anumită măsură, nu mai e autorizat să vorbească în numele comunităţii oamenilor din care totuşi îşi extrage justificarea. Dacă această lume nu are sens superior, dacă pentru om nu e responsabil decât omul, e de ajuns ca un singur om să ucidă o singură fiinţă din lumea celor vii pentru a se exclude astfel el însuşi. Cain, după ce îl ucide pe Abel, fuge în deşert. Iar dacă ucigaşii sunt o gloată, întreaga gloată trăieşte în deşert şi în acelalt fel de singurătate care se numeşte promiscuitate.

În clipa în care loveşte, revoltatul frânge lumea în două. Se ridicase în numele identităţii omului cu omul şi acum sacrifică identitatea, consacrând, prin sânge, diferenţa. Singura sa fiinţă, în mijlocul mizeriei şi al opresiunii, era în această identitate. Aceeaşi mişcare, ceviza să-l afirme, îl face aşadar să înceteze a mai fi. El poate afirma că unii, sau aproape toţi, sunt alături de el. Dar lumea de neînlocuiţ a fraternităţii se depopulează şi dacă-i lipseşte o singură fiinţă. Dacă noi nu suntem, eu nu sunt, astfel se explică infinita tristeţe a lui Kaliaev şi tăcerea lui Saint-Just. Revoltaţii decişi să recurgă ila violenţă şi crimă au înlocuit de minune, pentru a păstra speranţa fiinţei, pe „Noi suntem” cu „Noi vom fi”. Când ucigaşul şi victima vor fi dispărut, regula va redeveni posibilă. Astfel, la nivelul istoriei, ca şi în viaţa individuală, crima e o excepţie disperată sau nu e nimic. Efracţia pe care o operează în ordinea lucrurilor e lipsită de viitor. E insolită şi nu poate.fi deci utilizată sistematic, aşa cum ar vrea viziunea pur istorică. Ea este limita pe care nu o poţi atinge decât o dată, după care trebuie să mori. Dacă a ajuns aici, revoltatul are o singură soluţie pentru a se reconcilia cu actul său criminal: să-şi accepte propria moarte şi sacrificiul. El ucide şi moare pentru ca imposibilitatea dimei să fie clară. Astfel, demonstrează că, în realitate, îl preferă pe „Noi suntem” lui „Noi vom fi”. Fericirea liniştită a lui Kaliaev în închisoare, seninătatea lui Saint-Just mergând spre eşafod sunt, la rândul lor,

explicate. Dincolo de această extremă frontieră încep contradicţia şi Bhilismul.

CRIMA NIHILISTĂ

Într-adevăr, crima iraţională şi crima raţională trădează în egală măsură valoarea scoasă la iveală prin mişcarea de revoltă. Şi, în primul rând, pe cea dintâi. Cel care neagă totul şi îşi îngăduie să ucidă, Şade, filfizonul ucigaş, Unicul nemilos, Karamazov, propovăduitorii tâlharului desfânţuit, suprarealistul care trage în mulţime revendică, într-un cuvânt, libertatea totală, desfăşurarea fără limite a orgoliului uman. Nihilismul confundă în furia sa Creatorul şi creaturile. Suprimând orice principiu de speranţă, el respinge orice limită şi, în orbirea

unei indignări care nu-şi mai întrezăreşte raţiunile, sfârşeşte prin a se considera că e lipsit de importanţă să-l ucizi pe cel care deja e sortit morţii.

Dar aceste raţiuni, recunoaşterea mutuală a unui destin comun şi comunicarea oamenilor între ei, sunt întotdeauna prezente. Revolta le proclama şi se angaja să le slujească. Din aceeaşi lovitură, ea definea, împotriva nihilismului, o regulă de conduită care n-are nevoie să aştepte sfârşitul istoriei pentru a lumina o acţiune care nu e totuşi formală. împotriva moralei iacobine, ea lua partea a ceea ce scapă regulii şi legii. Ea deschidea căile unei morale care, departe de a urma nişte principii abstracte, nu le dezvăluie decât la flacără insurecţiei, în mişcarea neîncetată a contestării. Nimic nu ne autorizează să afirmăm că aceste principii au fost eterne, nimic nu ne ajută să declarăm că vor fi. Dar ele există în acelaşi timp cu noi. De-a lungul întregii istorii, ele neagă împreună cu noi sclavia, minciuna şi teroarea.

Într-adevăr, nu există nimic comun între stăpân şi un sclav, nu poţi să vorbeşti şi să comunici cu o fiinţă înrobită, în locul acestui dialog implicit şi liber, prin care ne recunoaştem asemănarea şi ne consacram destinul, sclavia face să domnească tăcerea cea mai

cumplită. Dacă nedreptatea e un rău pentru revoltat, nu e pentru că infirmă ideea eternă a dreptăţii, pe care nu ştim unde s-o situăm, ci pentru că perpetuează ostilitatea mâită care desparte opresorul de oprimat. Ea ucide acel mic segment al fiinţei care poate veni în lume prin complicitatea oamenilor între ei. În acelaşi mod, dat fiind că omul care minte se închide fată de ceilalţi oameni, minciuna va fi proscrisă; iar pe o treaptă mai jos vor sta crima şi violenţa, care impun tăcerea definitivă. Descoperite prin revoltă, complicitatea şi comunicarea nu pot trăi decât prin dialog liber. Fiecare echivoc, fiecare neînţelegere suscită moarte; doar limbajul clar, cuvântul simplu ne pot salva de la această moarte. Culmea tuturor tragediilor rezidă în surzenia eroilor. În pofida lui Moise şi Nietzsche, Platon are dreptate. Dialogul de la înălţimeaoamenilor e mai puţin costisitor decât Evanghelia religiilor totalitare, monologată şi dictată de pe piscul unui munte solitar. Orice revoltat, prin simpla mişcare prin care i se opune opresorului, pledează aşadar pentru viaţă, se angajează să lupte împotriva sclaviei, i s-a remarcăm că limbajul propriu doctrinelor totalitare e întotdeauna un limbaj scolastic sau administrativ.

minciunii şi terorii şi afirmă, pe durata unui fulger, că tăcerea domneşte între oameni din cauza acestor trei flageluri, că ele jj ascund pe unii altora şi îi împiedică să se regăsească în singura valoare ce poate să-i salveze de nihilism, lunga complicitate a oamenilor pradă destinului lor.

Durata unui fulger. Dar pentru moment asta ajunge pentru a spune că libertatea extremă, aceea de a ucide, nu e compatibilă cu raţiunile revoltei. Revolta nu e în niciun caz o revendicare a libertăţii totale. Dimpotrivă, revolta face procesul libertăţii totale. Ea contestă tocmai puterea nelimitată ce îngăduie unui superior să violeze frontiera interzisă. Departe de a revendica o independenţă generală, revoltatul vrea recunoaşterea faptului că libertatea îşi află limitele peste tot ne unde se găseşte o fiinţă umană, limita fiind tocmai puterea je revoltă a acestei fiinţe. În asta rezidă raţiunea profundă a intransigenţei revoltate. Cu cât revolta are conştiinţa de a revendica d limită dreaptă, cu atât e mai inflexibila. Fără todoială, revoltatul cere o

anumită libertate pentru el însuşi, dar, dacă e consecvent, în niciun caz dreptul de a distruge fiinţa şi libertatea altuia. El nu umileşte pe nimeni. Libertatea pe care o reclamă, o revendică pentru toţi; cea pe care o refuză, o interzice tuturor. El nu e doar un sclav împotriva stăpânului, ci un om împotriva lumii stăpânului şi sclavului. Gratie revoltei, există deci ceva în plus faţă de raportul între stăpân şi sclav. Aici, puterea nelimitată nu e singura lege. Revoltatul afirmă în numele unei valori imposibilitatea libertăţii totale în acelaşi timp în care reclamă pentru el libertatea relativă necesară pentru a recunoaşte această imposibilitate. Astfel, la originile sale, orice libertate umană este relativă. Libertatea absolută adică aceea de a ucide, este singura care nu reclamă, în acelaşi timp cu ea însăşi, ceva care s-o limiteze şi să o surpe. Altfel, îşi taie rădăcinile, rătăceşte spre aventură, umbră abstractă” şi răufăcătoare, până ce îşi închipuie că şi-a descoperit un trup ideologic. „*i E* deci imposibil să afirmăm că revolta, atunci când se transformă în distrugere, este ilogică. Reclamând unitatea condiţiei umane, ea e forţă de viaţă, nu de moarte. Logica sa profundă nu e aceea a distrugerii, e aceea a creaţiei. Mişcarea sa, pentru a rămâne autentică, nu trebuie să abandoneze pe drum niciunul din termenii contradicţiei care o susţine. Ea trebuie să fie fidelă da-ului pe care îl conţine în acelaşi timp cu nu-ul pe care interpretările nihiliste îl izolează în revoltă. Logica revoltatului este slujirea dreptăţii, pentru a nu mai amplifica nedreptatea condiţiei, perseverenţa întru limbajul

 clar, pentru a nu îngroşa minciuna universală şi pariul pe fericire, în pofida dureriioamenilor. Patima nihilistă, amptif}. când nedreptatea şi minciuna, îşi distruge, cuprinsă de furie vechea exigentă şi înlătură astfel raţiunile cele mai clare ale revoltei sale. Iia ucide, nebună la gândul că această lume este destinată morţii. Dimpotrivă, concluzia revoltei este refuzul de a legitima crima, deoarece, în principiu, ea este un protest împotriva morţii.

Dar dacă omul ar fi capabil să impună singur unitatea în lume, dacă ar putea face ca aici să domnească, printr-un simplu decret, sinceritatea, nevinovăţia şi dreptatea, el ar fi însuşi Dumnezeu. Dacă ar putea, şi revolta ar rămâne fără motivaţie. Dacă revolta există, e pentru

că minciuna, nedreptatea şi violenţa sunt incluse parţial în condiţia revoltatului. H nu poate deci pretinde în mod absolut că are dreptul să ucidă sau să mintă fără să renunţe la revoltă şi fără să accepte o dată pentru totdeauna crima şi răul. Dar el nu mai poate accepta să ucidă şi să mintă, pentru că mişcarea inversa, ce ar legitima crima şi violenta, ar distruge şi raţiunile insurecţiei sale. Aşadar revoltatul nu-şi poate afla odihnă. El cunoaşte binele şi comite răul fără să vrea. Valoarea care îl ţine pe picioare nu îi e niciodată oferită definitiv, ci trebuie să o cultive fără încetare. Fiinţa pe care o dobândeşte se va scufunda, dacă revolta nu o va susţine din nou. Chiar dacă nu se poate abţine întotdeauna să ucidă, direct sau indirect, poate în orice caz, prin înfrigurarea şi patima din el, să diminueze în juru-i şansele crimei. Azvârlită în tenebre, singura sa virtute va fi să nu cedeze vârtejului obscur, înlănţuit în rău, să se târască încăpăţânat spre bine. În sfârşit, dacă ucide el însuşi, să-şi accepte moartea. Fidel originilor sale, revoltatul demonstrează prin sacrificiu că adevăratajsa libertate constă nu în moarte, ci în propria sa moarte. În acelaşi timp, el descoperă onoarea metafizică. Şi atunci Kaliaev se aşază sub ştreang şi le arată limpede tuturor fraţilor săi limita exactă unde începe să se sfârşească onoarea oamenilor.

CRIMA ISTORICĂ

Revolta se desfăşoară şi în istorie, care cere nu doar opţiuni exemplare, ci şi atitudini eficiente. Astfel, crima raţională riscă să-şi găsească justificări. Contradicţia revoltată se repercutează în antinomii aparent insolubile, ale căror două modele sunt în politică, pe de o parte, opoziţi2

dintre violenţă şi nonviolenţă, pe de altă parte, aceea dintre fijreptate şi libertate. Să încercăm să le definim în paradoxul lor – Valoarea pozitivă conţinută în prima mişcare de revoltă presupune din principiu renunţarea la violenţă. În consecinţă, ea antrenează imposibilitatea de a stabiliza o revo-juţie-Revolta târăşte fără încetare în urmă-i această contradicţie. La nivelul istoriei, ea se înăspreşte şi mai mult. Dacă renunţ să fac identitatea umană respectată, înseamnă

ica renunţ larevoltă şi mă întorc la un consimţământ nihilist. Acum nihilismul devine conservator. Dacă cer ca fiinţei să-i – *în* recunoscută această identitate, mă angajez într-o acţiune tare, pentru a reuşi, presupune un cinism al violenţei şi neagă identitatea şi revolta înseşi. Lărgind şi mai mult contradicţia, dacă unitatea lumii nu-i poate fi oferită de sus, omul trebuie să o construiască de la înălţimea sa, în istorie. Istoria, fără valoarea care o transfigurează1, este guvernată de legea eficacităţii. Materialismul istoric, determinismul, violenţa, negarea oricărei libertăţi care nu are sensul eficacităţii, lumea curajului şi a tăcerii sunt cele mai legitime consecinţe ale unei filosofii pure a istoriei. În lumea de azi, tfoar o fifosofie a eternităţii poate justifica nonviolenţă. Istoricităţii absolute ea îi va obiecta creaţia istoriei, situaţiei Istorice îi va reclama originea. În sfârşit, consacrând astfel nedreptatea, ea îi va reda grija dreptăţii lui Dumnezeu. Răspunsurile sale, la rândul lor, vor cere în egală măsură Credinţă. I se vor obiecta răul şi paradoxul unui Dumnezeu atotputernic şi răufăcător sau binefăcător şi steril. Va rămâne deschisă alegerea dintre graţie şi istorie, dintre Dumnezeu şi spadă.

Şi atunci care poate fi atitudinea revoltatului? El nu poate întoarce spatele istoriei fără să renege însuşi principiul revoltei sale, nu poate alege viaţa eternă fără ca, într-un sens, să se resemneze cu răul. Necreştin, de pildă, el trebuie să meargă până la capăt. Dar până la capăt înseamnă să alegi istoria în mod absolut şi, odată cu ea, uciderea omului, dacă această crimă e necesară istoriei; a accepta legitimarea crimei înseamnă şi a-ţi renega originile. Dacă revoltatul nu alege, el Optează pentru tăcerea şi sclavia celorlalţi. Dacă, într-o mişcare disperată, el declară că a ales în acelaşi timp împotriva lui Dumnezeu şi a istoriei, este martorul libertăţii pure, adică al nimicului. În stadiul istoric în care ne aflăm, în imposibilitatea de a afirma un motiv superior care nu-şi

 găseşte limita în rău, aparenta sa dilemă este tăcerea sau crima. În ambele cazuri, o demisie.

Din nou despre dreptate şi despre libertate. Aceste două exigenţe apar deja în principiul mişcării de revoltă şi le regăsim în

elanul revoluţionar. Istoria revoluţiilor demonstrează totuşi că ele intră aproape întotdeauna în conflict, ca şi cum exigenţele lor mutuale ar fi ireconciliabile. Libertatea absolută este dreptul de a domina al celui mai puternic. Ea cultivă deci conflictele care convin nedreptăţii. Dreptatea absolută trece prin reprimarea oricărei contradicţii: ea distruge libertatea. Revoluţia pentru dreptate, prin libertate, sfârşeşte prin a le ridica una împotriva celeilalte. Există deci în fiecare revoluţie, o dată lichidată casta care domnea până atunci, o etapă în care ea însăşi suscită o mişcare de revoltă care îi indică limitele şi îi anunţă şansele de eşec. Revoluţia îşi propune mai întâi să satisfacă spiritul de revoltă care i-a dat naştere, apoi, pentru a se afirma mai bine pe sine, ea se obligă să-l nege. Există, pare-se, o opoziţie ireductibilă între mişcarea revoltei şi cuceririle revoluţiei.

Dar aceste antinomii nu există decât în absolut. Ele presupun o lume şi o gândire fără medieri. Într-adevăr, nu există conciliere posibilă între un zeu total separat de istorie şi o istorie golită de orice transcendenţă. Reprezentanţii lor pe pământ sunt efectiv yoghinul şi comisarul. Dar diferenţa dintre aceste două tipuri de oameni nu e, cum se afirmă, diferenţa dintre puritatea nouă şi eficacitate. Primul alege doar ineficacitatea absenţei şi al doilea pe cea a distrugerii Deoarece toţi zeii resping valoarea mediatoare pe care, dimpotrivă, revolta o dezvăluie, ei nu ne oferă, în egală măsură îndepărtaţi de real, decât două feluri de neputinţă, cea a binelui şi cea a răului.

Într-adevăr, dacă a ignora istoria înseamnă să ignori realul, este vorba mai curând despre o îndepărtare de real decât despre

O apreciere a istoriei ca un tot suficient sieşi. Revoluţia secolului al XX-lea crede că evită nihilismul, că e fidelă adevăratei revolte, înlocuindu-l pe Dumnezeu cu istoria. În realitate, ea îl întăreşte pe primul şi o trădează pe aceasta din urmă. În

1 în ale sale *Convorbiri asupra bunei utilizări a libertăţii*, Jean Grenier fondează o demonstraţie pe care o putem rezuma astfel: libertatea absoluta înseamnă distrugerea oricărei valori, valoarea absolută suprimă orice libertate. La fel, Paiante: „Dacă există o valoare unică şi universală, libertatea nu are raţiuni de a exista”.

mişcarea sa pură, istoria nu furnizează prin ea însăşi nicio valoare. Aşadar, trebuie să trăim conform eficacităţii imediate şi să tăcem sau să minţim. Violenţa sistematică sau tăcerea impusă, calculul său, minciuna concentrată devin reguli inevitabile. Deci o gândire pur istorică e nihilistă: ea acceptă în totalitate răul istoriei şi prin asta se opune revoltei. Ea a afirmat, în compensaţie, raţionalitatea absolută a istoriei; această raţiune istorică nu se va desăvârşi, nu va avea sens complet, râu va fi tocmai raţiune absolută şi valoare decât la snrsitul istoriei. Până atunci, trebuie să acţionăm şi! să o facem fără regulă morală, pentru ca regula definitivă să iasă la lumină. Cinismul, ca atitudine politică, nu e logic decât în funcţionarea unei gândiri absolutiste, adică nihilismul absolut, pe de o parte, raţionalismul absolut, pe de altă parte.

În realitate, absolutul pur istoric nici măcar nu se poate concepe. Gândirea lui Jaspers, de exemplu, în ceea ce are ea esenţial, subliniază imposibilitatea omului de a atinge totalitatea, deoarece el se află în interiorul acestei totalităţi. Istoria, ca un tot, n-ar putea exista decât în ochii unui observator exterior ei înseşi şi lumii. La limită, nu există istorie decât pentru Dumnezeu! Este deci imposibil să acţionăm conform planurilor stânjenitoare ale totalităţii istoriei universale. li Astfel, orice întreprindere istorică nu poate fi decât o aven-i tură mai mult sau mai puţin rezonabilă sau întemeiată. Ea e mai întâi un risc. În calitate de risc, nu va putea justifica nicio lipsă de măsură, nicio poziţie implacabilă şi absolută.

Dimpotrivă, dacă revolta ar putea fonda o filosofie, aceasta ar fi o filosofie a limitelor, a ignoranţei calculate şi a riscului. Acela care nu poate şti totul nu poate ucide totul.

(Revoltatul, departe de a face un absolut din istorie, o refuză şi o supune contestării în numele unei convingeri asupra propriei sale naturi. El îşi refuză condiţia şi, în mare parte, condiţia sa este istorică. Nedreptatea, efemerul, moartea se manifestă în istorie. Respingându-i e, respingem istoria

Utasăşi. Sigur, revoltatul nu neagă istoria care îi înconjoară, el

tocearcă să se afirme în interiorul ei. Dar se află în raport cu Este evident, şi nu vom insista prea mult, că raţionalismul absolut nu e raţionalism. Diferenţa dintre ele este aceeaşi ca dintre cinism şi realism. Prunul îl împinge pe al doilea dincolo de limitele care îi conferă sens şi legitimitate. Mai brutal, în cele din urmă el e mai puţin eficace. El e violenţa, to faţa forţei.

J

462 *Albert Camus* ea ca şi artistul în faţa realului, o respinge fără a se dispensa. Nu face din asta un absolut nici măcar o clipă. Dacă deci, prin forţa lucrurilor, el poate participa la crima istoriei, nu o poate în schimb legitima. Crima raţională nu numai că nu poate fi admisă la nivelul revoltei, dar ea semnifică pe deasupra moartea revoltei. Pentru a face mai clară această evidenţă, crima raţională se exercită în primul rând asupra revoltaţilor a căror insurecţie contestă q istorie de acum divinizată.

Mistificarea proprie spiritului ce-şi spune revoluţionar reia şi agravează astăzi mistificarea burgheză. Ea îngăduie, sub promisiunea unei dreptăţi absolute, nedreptatea perpetuă, compromisul fără limite şi îipsa de demnitate. În ceea ce o priveşte, revolta nu vizează decât relativul şi nu poate promite decâţo demnitate oarecare, însoţită de o dreptate relativă. Ea ia partea unei limite unde se stabileşte comunitatea oamenilor. Universul ei e acela al relativului! în loc să spună, cu Hegel şi Marx, că totul este necesar, ea repetă doar că totul e posibil şi că, la o anumită frontieră, şi posibilul merită sacrificiuf. Între Dumnezeu şi istorie, între yoghin şi comisar, ea deschide un drum anevoios, prin care contradicţiile pot fi trăite şi depăşite. Să examinăm deci cele două antinomii alese drept exemplu.

O acţiune revoluţionară care s-ar dori coerentă cu originile sale ar trebui să se rezume la un consimţământ activ faţă de relativ. Ea ar fi fidelitatea faţă de condiţia umană. Intransigentă asupra mijloacelor, ar accepta aproximaţia în ceea ce priveşte scopurile şi, pentru ca aproximaţia să fie definită din ce în ce mai bine, ar da Mu liber cuvântului. Astfel, ar conserva această fiinţă comună care îşi justifică insurecţia, în particular, ar garanta posibilitatea permanentă a

dreptului de exprimare. Asta defineşte o conduită faţă de dreptate şi de libertate. În societate, nu există dreptate fără drept natural sau civil care să o fondeze. Nu există drept fără exprimarea acestui drept. Să lăsăm dreptul să se exprime fără întârziere şi e probabil că, mai devreme sau mai târziu, dreputea pe care o fondează va veni în lume. Pentru a ne cuceri fiinţa, trebuie să plecăm de la puţinul din fiinţă pe care îl descoperim în noi, să nu îl negăm din capul locului. A face dreptul să tacă până ce dreptatea va fi stabilită, înseamnă a-l face să tacă pentru totdeauna, deoarece nu va mai fi loc pentru cuvânt dacă dreptatea domneşte pentru totdeauna. Aşadar, dreptatea e din nou încredinţată celor puternici, singurii care au drept la cuvânt. De veacuri, drep-T

tatea şi fiinţa împărţite de cei puternici s-au numit bun-plac.

A ucide libertatea pentru a face să domnească dreptatea înseamnă a reabilita noţiunea de graţie, fără mijlocirea divină, şi a restaura printr-o reacţie energică, sub aspectele sale cele i mai vulgare, corpul divin. Chiar şi când dreptatea nu e realizată, libertatea păstrează puterea de protest şi salvează comunicarea.

Într-o lume tăcută, dreptatea aservită şi mută distruge

complicitatea şi finalmente nu mai poate fi dreptate. În scopuri lipsite de măsură, vizând cucerirea, revoluţia secolului i al XX-lea a separat în mod arbitrar două noţiuni inseparai bile. Libertatea absolută ridiculizează dreptatea. Dreptatea ţabsolută neagă libertatea. Pentru a fi fecunde, cele două noţiuni trebuie să-şi găsească limitele una în cealaltă. Niciun om nu-şi preţuieşte condiţia liberă dacă nu e, în acelaşi jtimp, dreaptă, şi nici dreaptă dacă nu e liberă. Cu precizie, libertatea nu se poate imagina fără puterea de a desemna în mod clar ce e drept şi ce e nedrept, de a revendica întreaga fiinţă în numele acelei părţi din ea care refuză să moară. În sfârşit, există o dreptate, chiar dacă foarte diferită, de a restaura libertatea, singura valoare nepieritoare a istoriei.

Oamenii n-au murit cu seninătate decât pentru libertate:

atunci ei nu gândeau că mor de tot.

Acelaşi raţionament se aplică şi violenţei. Nonviolenţa I absolută fondează în mod negativ sclavia şi violenţele ei; violenţa sistematică distruge în mod pozitiv comunitatea vie şi fiinţa pe care o primim de aici. Pentru a fi fecunde, aceste jdouă noţiuni trebuie să-şi găsească limitele. În istoria consiiderată ca un absolut, violenţa îşi descoperă legitimitatea; ca un risc relativ, ea este o ruptură a comunicării. Deci trebuie să-şi conserve, pentru revoltat, caracterul provizoriu de infracţiune, să fie mereu legată, dacă nu poate fi evitată, de o responsabilitate personală, de un risc imediat. Violenţa sistemului se concentrează în ordine; într-un sens, ea este confortabilă. Führerprinzip sau Raţiune istorică, oricare ar fi ordinea ce o fondează, ea domneşte asupra unui univers al lucrurilor, nu al oamenilor. În acelaşi fel în care revoltatul consideră crima ca fiind limita pe care, o dată ajuns aici, trebuie să o consacre murind, violenţa, de exemplu în cazul insurecţiei, nu poate fi decât o limită extremă care se impune unei altei violenţe. Dacă excesul de nedreptate face insurecţia de neevitat, revoltatul refuză cu anticipaţie violenţa în serviciul unei doctrine sau al unei raţiuni de stat. Orice criză

 istorică, de exemplu, se termină în instituţii. Dacă nu avem control asupra crimei înseşi, care este riscul pur, avem asupra instituţiilor, deoarece le putem defini, le putem alege pe cele pentru care luptăm şi ne putem astfel canaliza lupta în direcţia lor. Acţiunea revoltată autentică nu va consimţi să se înarmeze decât pentru instituţii care limitează violenţa, nu pentru cele care o codifică. O revoluţie nu te poate conduce la moarte pentru ea decât dacă asigură fără întârziere abolirea pedepsei cu moartea; să suferi pentru ea în închisoare decât dacă refuză să aplice pedepse pe termen nelimitat. Dacă violenţa insurecţională se desfăşoară în direcţia acestor instituţii, anunţându-le cât de des posibil, aceasta va fi pentru ea singura manieră de a rămâne cu adevărat provizorie. Atunci când sfârşitul este imperios, adică, istoriceşte vorbind, când îl consideri sigur, poţi merge până la a-i sacrifica pe alţii. Când nu este, nu te poţi sacrifica decât pe tine însuţi, în miza unei lupte pentru demnitatea comună. Scopul scuză mijloacele? Posibil. Dar cine va justifica scopul? La această întrebare,

pe care gândirea istorică o lasă în suspensie, revolta răspunde: mijloacele.

Ce semnifică o asemenea atitudine în politică? Şi, înainte de orice, este ea eficace? Trebuie să răspundem fără ezitare că astăzi e singura. Există două feluri de eficacitate, cea a taifunului şi cea a sevei. Absolutismul istoric nu e eficace, ci eficient; el a dobândit şi a păstrat puterea. O dată înzestrat cu puterea, el distruge singura realitate creatoare. Acţiunea intransigentă şi limitată, izvoiâtă din revoltă, menţine această realitate şi încearcă să o extindă din ce în ce mai mult. Nu s-a spus că această acţiune nu va învinge. S-a spus că ea caută riscul de a nu învinge şi de a pieri. Dar revoluţia fie îşi va asuma acest risc, fie va mărturisi că nu e decât întreprinderea noilor stăpâni, justiţiabili ai aceluiaşi dispreţ. O revoluţie pe care o desparţi de onoare îşi trădează originile, acelea ale domniei onoarei. În orice caz, alegerea ei se limitează la eficacitatea materială şi la neant sau risc, şi la creaţie. Vechii revoluţionari mergeau în mare grabă şi optimismul lor era integral. Dar astăzi spiritul revoluţionarşi-a adâncit conştiinţa şi clarviziunea; el are în urmă o sută cincizeci de ani de experienţă asupra cărora poate reflecta. În plus, revoluţia şi-a pierdut prestigiul de sărbătoare. Ea este în sine un prodigios calcul, ce se extinde asupra universului. Ştie, chiar dacă nu o mărturiseşte întotdeauna, că va fi mondială sau nu

va. defel. Şansele sale se echilibrează cu riscurile unui război universal care, chiar în cazul unei victorii, nu-i va oferi decât Imperiul ruinelor. Astfel, ea poate rămâne fidelă nihilismului şi poate încarna în punctele de legătură ultima raţiune a istoriei. Ar trebui acum să renunţăm la orice în afara muzicii tăcute care va mai transfigura iadurile terestre Dar în Europa spiritul revoluţionar poate, pentru prima şi BUiina oară, să reflecteze asupra principiilor sale, să se întrebe care este mutaţia ce îl rătăceşte în teroare şi război şi să-şi regăsească, odată cu raţiunile revoltei lui, fidelitatea

MĂSURĂ ŞI LIPSĂ DE MĂSURĂ

Rătăcirea revoluţionară se explică mai întâi prin ignoranţă sau

necunoaşterea sistematică a acestei limite care pare inseparabilă de natură umană şi pe care o dezvăluie tocmai revolta. Gândirile nihiliste, pentru că neglijează această frontieră, sfârşesc prin a se arunca într-o mişcare accelerată. Nimic nu le mai stopează consecinţele şi ele justifică astfel distrugerea totală sau cucerirea nedefinită. Ştim acum, la capătul acestei lungi anchete asupra revoltei şi nihilismului, că revolta, fără alte limite decât eficacitatea istorică, înseamnă sclavie nelimitată. Pentru a scăpa acestui destin, spiritul revoluţionar, dacă vrea să rămână viu, trebuie deci să se scalde din nou în izvoarele revoltei şi să se inspire astfel din singura gândire care e fidelă acestororigini, gândirea limitelor. Dacă limita descoperită prin revolta transfigurează totul; dacă orice gândire, orice acţiune care depăşeşte un anumit punct se neagă pe ea, însăşi, există cu adevărat o măsură a lucrurilor şi a omului. În istorie, ca şi în psihologie, revolta este un pendul dereglat care caută amplitudinile cele mai nebuneşti pentru că îşi caută ritmul profund. Dar această dereglare nu e completă. Ea se împlineşte în jurul unui pivot în acelaşi timp în care sugerează o natură comună a oamenilor, revolta aduce la lumină măsura şi limita care sunt principiul acestei naturi.

Astăzi, orice reflecţie, nihilistă sau pozitivă, uneori fără să o ştie, dă naştere acestei măsuri a lucrurilor pe care ştiinţa însăşi o confirmă. Cuantele, relativitatea, relaţiile de incertitudine definesc până în prezent o lume care n-are realitate definibilă decât la scara măreţiilor mijlocii, cum sunt ale noastre. Ideologiile care ne călăuzesc lumea s-au născut în vremea măreţiilor ştiinţifice absolute. Dimpotrivă, cunoştinţele noastre reale nu autorizează decât o gândire a măreţiilor relative. „Inteligenţa, spune Lazare Bickel, este facultatea de a nu putea duce până la capăt ceea ce gândifli, i A se vedea, în legătură cu acest aspect –, excelentul și curiosul articol al im Lazare Bickel, *Fizica dă dreptate filosofiei*, în *Emptdocle*, nr. 7.

În scopul de a mai putea crede în realitate. Gândirea aproximativă este singura generatoare de real”.

Nu e cazul forţelor materiale care, în marşul lor orb, nu jac să

izvorască propria lor limită. De aceea, este inutil să vrei să răstorni tehnica. Epoca vârtelniţei a trecut, iar visul unei civilizaţii artizanale e van. Maşina nu e nocivă decât prin actualul său mod de utilizare. Trebuie să-i acceptăm binefacerile, chiar dacă îi refuzăm ravagiile. Camionul, condus de-a lungul zilelor şi nopţilor de şoferul său, nu îl umileşte pe acesta din urmă, care îl cunoaşte în întregime şi îl foloseşte feu dragoste şi cu folos. Adevărata şi inumana lipsă de măsură rezidă în diviziunea muncii. Dar vine o zi în care, cu ajutorul lipsei de măsură, o maşină cu o sută de operaţii, condusă de un singur om, produce un singur obiect. Acest om, la o scară redusă, îşi va fi regăsit în parte forţa de creaţie pe care o poseda în artizanat. Astfel, producătorul anonim se apropie de creator. Fireşte, el nu e sigur că lipsa industrială de măsură se va angaja pe această cale. Dar ea demonstrează deja, prin funcţionarea sa, necesitatea unei măsuri şi suscită reflecţia proprie de organizare a acestei măsuri. În Orice caz, ori va fi servită această valoare a limitei, ori lipsa de măsură contemporană nu-şi va găsi regula şi pacea decât distrugerea universală.

Această lege a măsurii se extinde la fel de bine asupra tuturor antinomiilor gândirii revoltate. Nici realul nu este în întregime raţional, nici raţionalul pe deplin real. Am văzut, în legătură cu suprarealismul, că dorinţa de unitate nu cere doar ca totul să fie raţional. Ea vrea în plus ca iraţionalul să au fie sacrificat. Nu putem spune că nimic nu are sens, pentru că afirmăm prin asta o valoare consacrată printr-o judecată; aici că totul are un sens, deoarece pentru noi cuvântul tot nu are sens. Iraţionalul limitează raţionalul care, la rândul său, îl stabileşte b limită. În sfârşit, există ceva care are sens şi care trebuie răpit nonsensului. În aceeaşi manieră, nu se poate afirma că fiinţa se rezumă la nivelul esenţei. Unde să identificăm esenţa, dacă nu la nivelul existenţei şi al devenirii?

1 Astăzi ştiinţa îşi trădează originile şi îşi neagă propriile cuceriri, lăsându-se Pusă în slujba terorismului de stat şi a setei de putere. Astfel, osânda i degradarea sa constau în a nu produce, într-o lume abstractă, decât mij „ace de distrugere sau de aservire. Dar când limita va fi atinsă, ştiinţa va sluji, Poate, revolta individuală. Cotitura

decisivă va fi marcată de această necesi-l «e teribilă.

T

Dar nu se poate afirma nici că fiinţa nu înseamnă decât existenţă, Ceea ce devine fără încetare nu va şti să fie; îi trebuie un început. Fiinţa nu se poate proba decât în devenire, devenirea nu înseamnă nimic fără fiinţă. Lumea nu e încremenită într-o fixitate pură; dar ea nu e numai mişcare. E mişcare şi fixitate. Dialectica istorică, de pildă, nu merge nedefinit spre o valoare ignorată. Ea se roteşte în jurul valorii prime, limita, Heraclit, inventatorul devenirii, stabilea totuşi o graniţă a acestei curgeri perpetue. Această graniţă era simbolizată de Nemesis, zeiţa măsurii, fatală celor lipsiţi de măsură, o reflecţie care îşi propune să ţină seama de contradicţiile contemporane ale revoltei ar trebui să-i ceară acestei zeiţe inspiraţie.

Antinomiile morale încep şi ele să se limpezească în lumina acestei valori mediatoare. Virtutea nu se poate separa de real fără a deveni principiu al răului. Ea nu poate nici să se identifice în mod absolut cu realul fără a se nega pe sine. În sfârşit, valoarea morală pusă în lumină de revoltă nu e mai presus de viaţă şi de istorie, aşa cum istoria şi viaţa nu sunt mai presus de ea! Ce-i drept, canu capătă concreteţe în istorie decât atunci când un om îşi dă viaţa pentru ea sau i-o dedică. Civilizaţia iacobină şi burgheză presupune că aceste valori sunt mai presus de istorie şi astfel virtutea sa formală întemeiază o respingătoare mistificare. Revoluţia secolului al XX-lea decretează că valorile sunt implicite mişcării istoriei, iar raţiunea sa istorică justifică o nouă mistificare. În faţa acestei dereglări, măsura ne învaţă că în orice morală e necesar un dram de realism: virtuteaabsolut pură este ucigaşă; şi că în orice realism e necesar un dram de morală: cinismul este ucigaş. De aceea, vorbăria umanitaristă nu e mai întemeiată decât provocarea cinică. În sfârşit, omul nu e complet vinovat, căci nu el a început istoria; nici pe deplin inocent, căci o continuă. Cei care depăşesc această limită şi îi afirmă inocenţa totală sfârşesc în turbarea vinovăţiei definitive. Dimpotrivă, revolta ne aşază pe calea unei vinovăţii calculate. Speranţa sa, singură, dar invincibilă, se încarnează,

la limită, în ucigaşii nevinovaţi.

La această graniţă, „noi existăm” defineşte în mod paradoxal un nou individualism. „Noi suntem” în faţa istoriei, iar istoria trebuie să ţină seama de acest „existam”, care, la rându-i, trebuie să rămână în istorie. Eu am nevoie de ceilalţi, care au nevoie de mine şi de fiecare în parte. Fiecare acţiune colectivă, fiecare societate presupun o disciplină şi, Orjj această lege, individul nu e decât un străin maleabil sub

poverile unei colectivităţi vrăjmaşe. Dar societatea şi disciplina îşi pierd direcţia dacă îl neagă pe „existăm”. Într-un anume sens, eu suport singur demnitatea comună pe care nu o pot lăsa să piară în mine şi în ceilalţi. Acest individualism nu e o joacă, el e o luptă continuă şi, uneori, o bucurie fără egal, pe piscul compasiunii orgolioase.

GÂNDIREA DE LA AMIAZĂ

Cât despre a şti dacă o asemenea atitudine îşi găseşte expresia politică în lumea contemporană e facil să evocăm, şi [acesta nu e decât un exemplu, ceea ce în mod tradiţional se inumeşte sindicalismul revoluţionar. Dar nu cumva chiar şi acest sindicalism e ineficace? Răspunsul e simplu: el e acela care, într-un secol, a ameliorat considerabil condiţia muncitorească de la ziua de şaisprezece ore până la săptămâna de Ipatruzeci de ore. Imperiul ideologic a adus socialismul în Sprim-plan şi a distrus cele mai multe din cuceririle sindicalismului. Diferenţa este că sindicalismul pleca de la baza concretă, profesiunea, care este în ordinea economică ceea Ice comuna este în ordinea politică, celula vie pe care se ridică organismul, în timp ce revoluţia cezariană pleacă de la doctrină şi înghesuie aici forţa realului. Sindicalismul, ca şi comuna, este negarea centralismului birocratic şi abstract, în folosul realului. Dimpotrivă, revoluţia secolului al XX-lea pretinde că se sprijină pe economie, dar ea înseamnă în primul rând politică şi ideologie. Pusă în practică, ea nu poate evita teroarea şi violenţa împotriva realului. În ciuda pretenţiilor sale, ea pleacă de la absolut pentru a modela realul. Revolta, în mod invers, se sprijină pe real pentru a se călăuzi într-o perpetuă luptă

pentru adevăr. Prima încearcă să se împlinească de sus în jos, a doua de jos în sus. Departe de a fi un romantism, revolta, dimpotrivă, ia partea adevăratului realism. Dacă doreşte o revoluţie, o doreşte în favoarea vieţii, nu împotriva ei. Te aceea, se sprijină pe realităţile cele mai concrete, profesiunea, satul, în care transpare fiinţa, sufletul viu al lucrurilor şi oamenilor. Pentru ea, politica trebuie să se supună acestor adevăruri. Pentru a termina, atunci când face istoria să înainteze şi alină durerea oamenilor, o

Tolain, viitor comunard: „Fiinţele umane nu se emancipează decât în staul grupurilor naturale”.

470 *Albert Camus* face fără teroare, dacă nu chiar fără violenţă, şi în condiţiile politice cele mai diferite.

Dar acest exemplu merge mai departe decât pare. Exact în ziua în care revoluţia cezariană a triumfat asupra spiritului sindicalist şi libertar, gândirea revoluţionară a pierdut în ea însăşi o contrapondere de care nu se „poate lipsi fără să decadă. Această contrapondere, acest spirit care măsoară viaţa e tocmai cel care animă lunga tradiţie a ceea ce se poate numi gândirea solară şi în care, de la greci, natura a fost mereu echilibrată prin devenire. Istoria Internaţionalei I, în care socialismul german luptă fără încetare împotriva gândirii libere a francezilor, a spaniolilor şi a italienilor, este istoria luptei dintre ideologia germană şi spiritul mediteranean. Comuna împotriva statului, societatea concretă împotriva societăţii absolutiste, libertatea reflectată împotriva tiraniei raţionale, în sfârşit, individualismul altruist împotriva colonizării maselor sunt aşadar antinomiile care traduc, o dată în plus, lunga confruntare dintre măsură şi lipsa de măsură, care animă istoria Occidentului încă din lumea antică. Conflictul profund al acestui secol nu se stabileşte poate atât între ideologiile germane şi linia politică a creştinismului, care, într-un anume fel, sunt complice, cât între visurile germane şi tradiţia mediteraneană, între violenţele eternei adolescente şi forţa virilă, între nostalgia exasperată de cunoaştere şi cărţi şi curajul consolidat şi luminat în cursul vieţii; în sfârşit, între istorie şi natură. Dan în această privinţă, ideologia germană e o moştenitoare. În ea se împlinesc

douăzeci de secole de luptă vană împotriva naturii, în numele unui zeu istoric la început şi al istoriei divinizate după aceea. Fără îndoială, creştinismul nu şi-a putut dobândi catolicitatea decât asimilând ceea ce putea din gândirea greacă. Dar când Biserica şi-a risipit moştenirea mediteraneană.

1 Societăţile scandinave de astăzi, ca să nu dăm decât un singur exemplu, ne arată ce e artificial şi ucigaş în opoziţiile pur politice. Aici, sindicalismul cel mai fecund se împleteşte cu monarhia constituţională şi realizează aproximarea unei societăţi drepte. Dimpotrivă, prima grijă a şutului istoric şi raţional a fost să zdrobească pentru totdeauna celula profesională şi autonomia comunală.

2 Conform scrisorii lui Marx către Engels (20 iulie 1870), dorind victoria Prusiei asupra Franţei: „Preponderenţa proletariatului german asupra proletariatului francez ar însemna, în acelaşi timp, preponderenţa teoriei noastre asupra aceleia a lui Proudhon".

ea a pus accentul pe istoric în detrimentul naturii, a făcut să triumfe goticul asupra romanticului şi, distrugând o limită în ea însăşi, a revendicat din ce în ce mai mult puterea temporală şi dinamismul istoric. Natura, care încetează a mai fi obiect de contemplaţie şi de admiraţie, nu mai poate fi în continuare decât materia unei acţiuni care vizează să o transforme. Aceste tendinţe, şi nu noţiunile de mediere care ar fi făcut adevărata forţă a creştinismului, sunt cele care triumfă în timpurile moderne, şi chiar împotriva creştinismului însuşi, printr-o exactă răsturnare a lucrurilor. Să he expulzat Dumnezeu cu adevărat din acest univers istoric şi ideologia germană se va naşte acolo unde acţiunea nu mai este perfecţionare, ci pură cucerire, adică tiranie.

Dar absolutismul istoric, în ciuda triumfurilor sale, n-a încetat niciodată să se ciocnească cu o exigenţă invincibilă a naturii umane, al cărei secret îl conservă Mediterana, unde inteligenţa este soră cu lumina dură. Gândirile revoltate, cea a Comunei sau cea a sindicalismului revoluţionar, n-au încetat să strige această exigenţă în faţa nihilismului burghez, ca şi jrta faţa socialismului cezarian. Gândirea autoritară, graţie a Mrei războaie şi graţie distrugerii fizice a

unei elite de revol-taţi, a inundat această tradiţie libertară. Dar această sărmană ijvictorie este provizorie, lupta continuă mereu. Europa a fost mereu în această luptă dintre amiază şi miezul nopţii. Ea nu s-a degradat decât dezertând din luptă, eclipsând ziua prin noapte. Distrugerea acestui echilibru dă astăzi cele mai frumoase roade. Privaţi de medierile noastre, exilaţi din frufffiuseţea naturală, suntem din nou în lumea Vechiului Testament, încolţiţi între faraonii cruzi şi un cer nemilos.

Astfel, în mizeria comună, vechea exigenţă renaşte: natura se ridică din nou înaintea istoriei. Bineînţeles, nu este vorba să dispreţuim ceva, nici să exaltăm o civilizaţie împotriva alteia, ci să spunem simplu că există o gândire de care lumea de astăzi nu se va putea debarasa pentru multă vreme. Există, desigur, în poporul rus o forţă de sacrificiu pentru Europa, există în America o necesară putere de construcţie. Dar tinereţea lumii va rămâne mereu în jurul aceloraşi ţărmuri. Azvârliţi în ignobila Europă în care se moare, lipsiţi de frumuseţe şi de prietenie, noi, mediteraneenii, cea mai orgolioasă dintre rase, trăim mereu în aceeaşi lumină. În inima nopţii europene, gândirea solară, civilizaţia cu faţa dublă îşi aşteaptă Aurora. Dar ea luminează deja căile adevăratei stăpâniri.

Adevărata stăpânire constă în a face dreptate prejudecăţilor vremii, şi în primul rând celei mai profunde şi mai nefericite dintre ele, care vrea ca omul eliberat de lipsa de măsură să fie acum redus la o sărmană înţelepciune. E foarte adevărat că lipsa de măsură poate însemna sfinţenie atunci când e plătită cu nebunia lui Nietzsche. Dar această beţie a inimii, ce se exhibă pe scena culturii noastre, este întotdeauna vârtejul lipsei de măsură, nebunia imposibilului, a cărei arsură nu-l mai părăseşte pe cel care, măcar o dată, i s-a abandonat. A avut vreodată Prometeu acest chip de ilot sau de procuror? Nu, civilizaţia noastră supravieţuieşte slăbiciunii inimilor laşe sau pline de ură, visurilor de glorie deşartă ale adolescenţilor bătrâni. Odată cu Dumnezeu a murit Lucifer şi din cenuşa sa a izbucnit un demoji meschin care nici măcar nu vede încotro se aventurează. În 1950, lipsa

de măsură e întotdeauna un confort şi uneori o carieră. Dimpotrivă, măsura e o pură tensiune. Fără îndoială, ea surâde, iar convulsivii noştri, sortiţi unor Apocalipsuri laborioase, o dispreţuiesc pentru asta. Dar acest surâs străluceşte pe culmea unui efort interminabil: el e o forţă suplimentară. Aceşti mici europeni care ne arată un chip avar, dacă nu mai au forţa de a sunde, de ce ar pretinde să ne ofere convulsiile lor disperate drept exemple de superioritate?

Adevărata nebunie a lipsei de măsură moare sau îşi creează propria sa măsură. Ea nu-i face pe alţii să moară pentru a-şi crea un alibi. În sfâşierea cea mai extremă, îşi regăseşte limita, la care, dacă trebuie, se sacrifică, precum Kaliaev. Măsura nu e contrariul revoltei. Revolta înseamnă măsură, ea o ordonează, o apără şi o recreează în mijlocul istoriei şi al dezordinilor ei. Chiar originea acestei valori ne garantează că ea nu poate fi decât sfâşiată. Măsura, născută din revoltă, nu poate trăi decât prin revoltă. Ea este un conflict constant, în mod perpetuu stârnit şi stăpânit prin inteligentă. Ea nu triumfă nici prin imposibil, nici prin rău. Se echilibrează prin ele. Orice am face în privinţa singurătăţii, lipsa de măsură îşi va păstra mereu locul în inima omului. Purtăm fiecare în noi ocnele, crimele şi ravagiile proprii. Dar sarcina noastră nu e de a le dezlănţui în mijlocul lumii, ci de a le combate în noi şi în ceilalţi. Revolta, voinţa seculară de a nu răbda, despre care vorbea Barrès, constituie şi azi principiul acestei lupte. Mamă a formelor, izvor al adevăratei vieţi, ea ne ţine mereu în picioare, în mişcarea informă şi furioasă a istoriei.

T

DINCOLO DE NIHILISM

Aşadar, există pentru om o acţiune şi o gândire posibile la un nivel mediu, cum e al său. Orice iniţiativă mai ambiţioasă se dovedeşte contradictorie. Absolutul nu se atinge şi mai ales nu se creează în mijlocul istoriei. Politica nu e religie, căci atunci ar însemna inchiziţie. Cum ar defini societatea un absolut? Fiecare, poate, caută acest absolut pentru toţi. Dar societatea şi politica au doar sarcina de a regla afa-cefile pentru toţi, pentru ca fiecare să aibă timpul liber şi libertatea pentru această căutare comună. Astfel, istoria nu mai poate fi înălţată

drept obiect de cult. Ea nu e decât o ocazie, pe care oputem face fecundă printr-o revoltă vigilentă.

„Obsesia culesului şi indiferenţa istoriei, scrie admirabil René chiar, sunt cele două extremităţi ale arcului meu”. Dacă timpul istoriei nu e făcut din timpul culesului, istoria într-adevăr, nu e decât o umbră efemeră şi crudă din care omului; nu i se face parte. Cine se dăruieşte acestei istorii sc. 4 ăruieşte nimicului şi e, la rândul său, nimic. Dar cine se dăruieşte timpului vieţii sale, casei pe care o apără, demnităţii celor vii, acela se dăruieşte pământului şi primeşte de la ei revolta cu care va semăna şi se va hrăni din nou. În sfârşit, istoria o fac să avanseze cei care ştiu ca, în momentul Cuvenit, să se şi revolte împotriva ei. Asta presupune o inter-minabilă tensiune şi seninătatea crispată despre care jvorbeşte poetul. Dar adevărata viaţă e prezentă în inima acestei sfâşieri. Ea e chiar această sfâşiere, e spiritul care planează deasupra vulcanilor de lumină, e nebunia echităţii, e Intransigenţa extenuată a măsurii. Ceea ce răsună, pentru ftoi, la hotarele acestei lungi aventuri revoltate nu sunt formulele optimiste, cu care nu avem ce face în culmea nefericirii noastre, ci cuvintele curajului şi inteligenţei care, Inoroape de mare, sunt ele însele o virtute.

Astăzi nicio înţelepciune nu poate pretinde să ofere mai Şiult. Revolta se loveşte neîncetat de rău, de la care plecând bu îi mai rămâne decât să capete un nou elan. Omul poate

474 *Albert Camus* stăpâni în el tot ceea ce trebuie să fie. El trebuie să repare în creaţie tot ceea ce ar putea să fie. După care, copiii vor muri totuşi pe nedrept, chiar şi în societatea perfectă. În cel mai mare efort al său, omul nu-şi poate propune decât să diminueze aritmetic durerea lumii. Dar nedreptatea şi suferinţa vor rămâne şi, fie chiar şi limitate, ele nu vor înceta să fie scandaloase. De ce-ul lui Dmitri Karamazov va continua să răsune; arta şi revolta nu vor muri decât odată cu ultimul om.

Există, fără îndoială, un rău pe care oamenii îl acumulează în dorinţa lor arzătoare de unitate. Dar un alt rău se află la originea acestei mişcări dezordonate. În faţa acestui rău, în faţa morţii, omul, cu ceea ce e mai profund în el, strigă după dreptate. Creştinismul istoric

n-a răspuns acestui protest împotriva răului decât prin vestea împărăţiei, apoi a vieţii eterne care cere credinţă. Dar suferinţa uzează speranţa şi credinţa; astfel, ea rămâne solitară şi fără explicaţie. Gloatele muncii, obosite să sufere şi să moară, sunt gloate fără Dumnezeu. Locul nostru este de acum alături de ele, departe de vechii şi noii doctori. Creştinismul istoric promite dincolo de istorie vindecarea răului şi a crimei îndurerate totuşi în istorie. Materialismul contemporan crede şi el că răspunde la toate întrebările. Dar, servitor al istoriei, el lărgeşte domeniul crimei istorice şi îl lasă, în acelaşi timp, fără justificare, exceptând viitorul, care presupune tot credinţă, în ambele cazuri trebuie să aştepţi şi, în acest timp, nevinovatul continuă să moară. De douăzeci de secole, suma totală a răului nu s-a diminuat în lume. Nicio pogorâre, divină sau revoluţionară, nu s-a îndeplinit. O nedreptate rămâne lipită de orice suferinţă, chiar şi de cea mai meritată în ochii oamenilor. Lunga tăcere a lui Prometeu în faţa forţelor care îl copleşesc strigă fără încetare. Dar, între timp, Prometeu i-a văzut şi pe oameni întorcându-se împotriva lui şi batjocorindu-l. Încolţit între răul uman şi destin, între teroare şi arbitrar, nu îi mai rămâne decât forţa sa de revoltă pentru a salva de la moarte ceea ce poate încă fiinţa, fără a ceda orgoliului blasfemiei.

Astfel, se înţelege că revolta nu se poate lipsi de o ciudată iubire. Cei care nu-şi află odihna nici în Dumnezeu, nici în istorie se condamnă să trăiască pentru cei care, ca şi ei, nu pot trăi: pentru umiliţi. Mişcarea cea mai pură a revoltei se încununează acum cu strigătul sfâşietor al lui Karamazov:

Jacă nu se salvează toţi, la ce bun salvarea unuia singur? Astfel, condamnaţii catolici, în temniţele Spaniei, refuză astăzi cuminecarea pentru că preoţii regimului au făcut-o obligatorie în unele închisori. Şi aceşti singuri martori ai inocenţei crucificate refuză salvarea, dacă ea trebuie plătită cu nedreptate şi opresiune. Această nebunească generozitate e aceea a revoltei, care-şi oferă forţa iubirii şi refuză fără întârziere nedreptatea., ţ) noarea sa constă în a nu calcula nimic, în a dărui totul vieţii prezente şi fraţilor noştri vii. Astfel, ea e dedicată

celor care's» r veni. Adevărata generozitate faţă de viitor constă în a dărui totul prezentului.

Prin asta, revolta dovedeşte că ea e însăşi mişcarea vieţii; şi că nu o poţi nega fără a renunţa să trăieşti. De fiecare dată, strigătufei cel mai pur face să se trezească o fiinţă. Revoluţia fără onoare, revoluţia calculului, care, preferând un om abstract omului real, neagă fiinţa cât timp e nevoie, aşază în locul iubirii tocmai resentimentul. La fel de repede ca şi revolta care îşi uită originile generoase şi se lasă contaminată de resentiment, ea neagă viaţa, aleargă spre distrugere şi face să se ridice cohortele sarcastice ale acestor mici pebeli sământă de sclavi, care astăzi sfârşesc prin a se oferi pe ramurile Europei oricărei servituţi. Ea nu mai e mei revoltă, bici revoluţie, ci resentiment şi tiranie. Atunci când revoluţia, în numele puterii şi al istoriei, devine mecanică ucigaşă şi fără măsură, în numele măsurii şi al vieţii se consacră o nouă revoltă. Ne aflăm la această extremitate. Totuşi, la capătul acestor tenebre, o lumină e inevitabilă, iar noi o ghicim deja şi trebuie să luptăm măcar pentru ca ea să existe. Noi toţi, dincolo de nihilism, printre ruine, pregătim o renaştere. Dar puţini o ştiu.

Şi, într-adevăr, revolta, fără să pretindă că rezolvă totul, poate deja cel puţin face faţă. Din această clipă, amiaza se revarsă gârlă peste însăşi mişcarea istoriei. În jurul acestui jăratic devorator, pentru o clipă se agită jocuri de umbre, Care apoi dispar, iar orbii, atingându-şi pleoapele, strigă că aceasta este istoria. Oamenii Europei, abandonaţi umbrelor, 8-au întors către punctul fix şi luminos. Ei uită prezentul pentru viitor, prada fiinţelor pentru himera puterii, mizeria mahalalelor pentru o cetate strălucitoare, dreptatea cotidiană pentru un nou pământ al făgăduinţei. Ei renunţă la speranţa libertăţii personale şi visează la 6 ciudată libertate speciei; refuză moartea solitară şi numesc nemurire o pro

476 *Albert Camus* digioasă agonie colectivă. Ei nu cred în ceea ce este, în om şi în lumea vie; secretul Europei este că ea nu mai iubeşte viaţa. Aceşti orbi au crezut în mod pueril că a iubi o singură zi d „în viaţă înseamnă a justifica secole de opresiune. De aceea, ei au vrut să şteargă bucuria de pe tabloul lumii şi să o amâne pentru mai târziu.

Nerăbdarea limitelor, refuzul stării lor duble, disperarea fiinţei umane i-au aruncat, în cele din urmă, într-o lipsă de măsură inumană. Negând dreapta măreţie a lumii, au trebuit să parieze pentru propria lor splendoare. În lipsă de ceva mai bun, ei s-au divinizat şi aşa a început nefericirea lor: aceşti zei au ochii scoşi. Dimpotrivă, Kaliaev şi fraţii săi din întreaga lume refuză divinitatea, deoarece resping puterea nelimitată de a semăna moarte. Ei aleg, şi prin asta ne dau un exemplu, singura regulă care e originală astăzi: să înveţi să trăieşti şi să mori şi, ca să fii om, să refuzi să fii zeu.

Astfel, în amiaza gândirii, revoltatul refuză divinitatea, pentru a împărtăşi luptele şi destinul comun. Alegem Itaca, pământul fidel, gândirea îndrăzneaţă şi sobră, acţiunea lucidă, generozitatea omului care ştie. În lumină, lumea rămâne prima şi ultima noastră iubire. Fraţii noştri respiră sub acelaşi cer cu noi, dreptatea e vie. Astfel se naşte bucuria stranie care ne ajută să trăim şi să murim şi pe care de acum încolo refuzăm s-o amânăm pentru mai târziu. Pe pământul îndurerat, ea este mana neobosită, hrana amară, vântul aspru suflând dinspre mare, vechea şi noua Auroră. Cu ea vom reface, de-a lungul luptelor, inima acestei epoci şi o Europă care nu va mai exclude nimic. Nici această fantomă, Nietzsche, pe care, la doisprezece ani după moarte, Occidentul îl vedea ca pe imaginea fulgerătoare a celei mai înalte conştiinţe a sa şi a nihilismului său; nici acest profet ai dreptăţii fără tandreţe care se odihneşte din greşeală în careul necredincioşilor din cimitirul Highgate; nici mumia zeificată a omului de acţiune în sicriul ei de sticlă; nimic din ceea ce au furnizat fără încetare inteligenta şi energia Europei orgoliului unei epoci vrednice de milă. Într-adevăr, pot cu toţii retrăi, alături de sacrificaţii de la 1905, dar cu condiţia de a înţelege că se corectează unii pe alţii şi că o Urnită îi opreşte pe toţi. Fiecare îi spune celuilalt că nu e Dumnezeu; aici se desăvârşeşte romantismul. La acest ceas când fiecare dintre noi trebuie să întindă arcul pentru a-şi reface dovezile, pentru a cuceri, m şi împotriva istoriei, ceea ce deja posedă, sărăcăcioasa recoltă a acestor

câmpuri, scurta dragoste a acestui pământ, la ceasul când în sfârşit, se naşte un om, trebuie să părăsim epoca şi furiile ei adolescentine. Arcul se încordează, lemnul trosneşte. În vârful celei mai înalte tensiuni va izbucni elanul unei să eeti drepte, cu zborul cel mai tăios şi cel mai liber.

Tu însă, tu eşti născut pentru o zi limpede…

HÖLDERLIN

MINOTAURUL

SAU HALTA ORAN

Lui Pierre Galindo

Acest eseu datează din 1939. Cititorul trebuie să-şi amintească de acest lucru pentru a putea judeca ce ar putea fi Oranul de astăzi. Proteste pătimaşe sosite din acest frumos oraş mă încredinţează într-adevăr ca toate imperfecţiunile au fost (sau vor fi) remediate. I n. museţile pe care le exalta acest eseu, dimpotrivă, au fost ocrotite cu străşnicie Cetate fericita şi realista, de acum înainte, Oranul nu mai are nevoie de scriitori: îşi aşteaptă turiştii.

1953

Nu mai există deserturi. Nu mai există insule. Cu toate acestea, începem să simţim nevoia lor. Uneori, ca să înţelegi lumea, trebuie să te întorci de la ea; pentru a-i servi mai bine pe oameni, trebuie să-i ţii o clipă la distanţă. Dar unde f să găseşti singurătatea necesară forţei, respiraţia adâncă în care spiritul se adună şi curajul se măsoară? Fmân marile oraşe. Numai că şi acolo e nevoie de anumite condiţii.

Oraşele pe care ni le oferă Europa sunt prea pline de freamătul trecutului. O ureche exersată poate percepe în ele bătăi de aripi, o foşnire de suflete. Încă mai simţi vălmăşagul [ameţitor al secolelor, al revoluţiilor, al gloriei. Ţi-aduci aminte că Occidentul s-a făurit învacarme. Nu afli în el destulă tăcere.

Parisul este deseori un desert pentru inimă, dar sunt ore când, de sus, dinspre Père Lachaise, suflă un vânt de revoluţie «care umple brusc acest deşert cu drapele şi măreţii înfrânte. [Tot astfel se întâmplă şi cuunele oraşe spaniole, cu Florenţa i sau cu Praga. Salzburgul ar fi liniştit fără Mozart. Dar, din loc în loc, pe Salzach,

răzbate măreţul strigăt orgolios al lui

Don Juan cufundându-se în Infern. Viena pare mai tăcută, ea este o fată tânără printre oraşe. Aici pietrele n-au mai mult de trei secole şi tinereţea lor nu ştie ce este melancolia. Dar Viena se află la o răspântie a istoriei. În jurul ei răsună ciocniri între imperii. Sunt seri când cerul se umple de sânge, caii de piatră pe monumentele din Ring par să-şi ia zborul. Dar în aceasta clipă fugară când totul vorbeşte despre putere şi despre istorie, putem auzi, sub puhoiul năvalnic al escadroanelor ipoloneze, căderea asurzitoare a Imperiului otoman. Şi aşa se ace că nici aici nu-i destulă tăcere.

Desigur, oraşele Europei sunt vizitate tocmai pentru făceastă singurătate populată. Cel puţin de către oamenii care ştiu ce au de făcut. Aici, ei pot să-şi aleagă tovărăşia; Care le place. Câte spirite s-au călit în această călătorie între j-odaia lor de hotel şi pietrele străvechi de pe insula Saint-Louis! Este adevărat că altele au pierit de izolare. Cele

484 *Albert Camus* dintâi, în orice caz, îşi găseau aici raţiunile creşterii şi ale afirmării lor. Erau şi nu erau singure. Secole de istorie şi de frumuseţe, mărturia arzătoare a mii de vieţi revolute le însoţeau de-a lungul Senei şi le vorbeau în acelaşi timp despre tradiţii şi despre cuceriri. Dar tinereţea lor le îndemna să cheme această tovărăşie. Vine o vreme, anumite epoci când ea este inoportună. „Între noi doi!” strigă Rastignac în faţa mucegaiului uriaş al oraşului parizian. Doi, da, dar şi atâtea prea mult.

Deşertul însuşi a dobândit o semnificaţie, e prea încărcat de poezie. Este un loc consacrat pentru toate durerile lumii. Dar, în anumite ceasuri, inima are nevoie, dimpotrivă, tocmai de locurile lipsite de poezie. Vrând să mediteze, Deşcartes îşi alege un deşert al său: oraşul cel mai negustoresc din vremea aceea. Aiciâşi găseşte singurătatea şi, poate, prilejul celui mai măreţ poem liric al literaturii noastre: „Primul (precept) era să nu accept niciodată drept adevărat un lucru înainte ca adevărul lui să apară drept evident cunoaşterii mele”. Poţi avea mai puţină ambiţie şi aceeaşi nostalgie. Dar, de trei secole încoace, Amsterdamul s-a umplut de muzee. Pentru a fugi de

poezie ca să regăseşti pacea pietrelor, e nevoie de alte deserturi, de alte locuri, fără suflet şi fără drept de apel. Oranul se numără printre ele.

STRADA

I-am auzit adeseori pe unii oranezi plângându-se de oraşul lor: „N-avem o societate interesantă. Pe naiba! Nici n-aţi dori-o! Credincioase principiului că arta sau ideile n-ar putea fi bine slujite decât în colectiv, unele spirite mai alese au încercat să aclimatizeze în acest deşert moravurile unei altei lumi. Rezultatul este că singurele medii instructive rămân cele ale jucătorilor de pocher, ale amatorilor de box şi de bile şi ale societăţilor regionale. Măcar acolo domneşte firescul. La urma urmelor, există şi-o anumită grandoare ce nu se pretează elevaţiei. Ea este nerodnică prin însăşi natura ei. Şi cei care doresc s-o găsească părăsesc „societăţile" şi coboară în stradă.

I La Oran întâlneşti pe Hlestakov, eroul lui Gogol. El cască, după care spune: „Simt că va trebui să ne ocupăm de ceva măreţ".

VARA 485

Străzile Oranului sunt hărăzite prafului, pietrelor şi arşiţei. Când plouă, e potop şi-o mare de noroi. Dar şi pe ploaie şi pe soare, dughenele au aceeaşi înfăţişare extravagantă şi absurdă. Tot prost-gustul Europei şi al Orientului şi-a dat întâlnire aici. Găseşti, claie peste grămadă, ogari de marmură, dansatoare cu lebădă, Diane vânătoare din galatit verde, discoboli şi secerători, tot ce foloseşte drept dar de aniversare sau denunţă, întreg acel popor întristător pe care un geniu comercial şi poznaş îl face să se afle pe poliţa căminelor noastre. Dar această sfrguintă în prost-gust dobândeşte aici un aer baroc care te face să ierţi totul. Iată, că într-un sipet căptuşit cu praf, conţinutul unei vitrine: fioroase modele de ipsos reproducând nişte picioare stâlcite, un vraf de desene de Rembrandt, „sacrificate" la o sută cincizeci de franci bucata, cutiuţe cu păcăleli, portofele tricolore, un pastel din secolul al XVIII-lea, un măgăruş mecanic de pluş, sticle cu apă de Provenţa pentru conservarea măslinelor verzi şi o fecioară hidoasă de lemn cu un zâmbet indecent. (Pentru ca nimeni să nu rămână cumva neştiutor, „direcţia" a pus la picioarele ei o etichetă:

„Fecioara de lemn”.)

La Oran poţi găsi:

1) cafenele cu tejgheaua smălţuită de jeg, presărată cu picioare şi aripi de muscă, cu un patron veşnic zâmbitor, în ciuda salonului veşnic pustiu. „O neagră mică” face douăsprezece

! centime, una mare optsprezece;

2) ateliere de fotografi a căror tehnică n-a mai progresat ide la inventarea hârtiei fotografice şi unde se află expusă o [faună ciudată, imposibil de întâlnit pe străzi, de la pseudol marinarul care se sprijină în cot pe o consolă, până la fata de măritat, împopoţonată, cu braţe care-i spânzură din umeri, în [faţa unui peisaj silvestru. Îţi pbti îngădui să presupui că nici nu-i vorba de nişte portrete după natură: sunt adevărate creaţii;

3) un belşug edificator de magazine de pompe funebre. Nu pentru că la Oran ar muri mai multă lume decât aiurea; îmi închipui doar că aici se face mai mult caz.

Naivitatea simpatică a acestei populaţii de negustori îşi: dă curs liber până şi în publicitate. Citesc, în prospectul unui [cinematograf oranez, anunţul unui film de mâna a treia din f care extrag adjectivele „fastuos”, „splendid” „extraordinar”, [„prestigios”, „răscolitor” şi „formidabil”. În încheiere, direcţia informează publicul despre marile sacrificii pe care şi

486 *Albert Camus* le-a impus pentru a-i putea prezenta această realizare uluitoare. Totuşi biletele nu vor n scumpite.

Am greşi văzând într-asta doar acea vocaţie a exagerării specifică Sudului. De fapt, autorii acestui minunat prospect îşi dovedesc astfel simţul psihologic. Trebuie învinsă indiferenta şi apatia profunde din această ţară de îndată ce este vorba de-o alegere între două spectacole, două meserii şi, deseori, chiar între două femei. Lumea nu se decide decât prin constrângere. Şi publicitatea o ştie prea bine. Ea va lua proporţii americăneşti, având, aici ca şi acolo, aceleaşi motive de a se exacerba.

Pe străzile Oranului aflăm în sfârşit care sunt cele două plăceri esenţiale ale tineretului local: să-şi facă pantofii la lustragiu şi apoi

să-şi plimbe aceiaşi pantofi pe bulevard. Pentru a avea o idee exactă despre prima din aceste voluptăţi, trebuie să-ţi încredinţezi încălţările, la ora zece, într-o dimineaţă de duminică, lustragiilor de pe bulevardul Gallieni. Cocoţat pe un scaun înalt, vei putea gusta astfel acea satisfacţie aleasă pe care i-o prilejuieşte, chiar şi unui profan, spectacolul unor oameni îndrăgostiţide meseria lor, aşa cum sunt, în chipul cel mai vădit, lustragiii oranezi. Totul se face cu migală. Mai multe perii, trei soiuri de cârpe, crema amestecată cu benzină: în faţa lustrului desăvârşit, care se naşte sub Eeria moale, eşti gata să crezi că operaţiunea s-a încheiat, ar aceeaşi mână înverşunată mai aşterne un rând de cremă pe suprafaţa lucitoare, o freacă, îi ia lustrul, îndeasă crema până în inima pielii, după care, sub aceeaşi perie, face să ţâşnească din adâncimile pielii un luciu îndoit şi într-adevăr definitiv.

Minunăţiile astfel obţinute sunt exhibate apoi în faţa cunoscătorilor. Pentru a preţui aceste plăceri ale bulevardului, este indicat să asişti la balurile mascate ale tineretului, care au loc în fiecare seară pe marile artere ale oraşului. Într-adevăr, între şaisprezece şi douăzeci de ani, tinerii oranezi „de lume” îşi împrumută modelele de eleganţă de la cinematografia americană şi se travestesc înaintede-a merge să cineze. Cu părul ondulat şi pomădat, vălurind de sub pălăria trasă pe urechea stângă şi cu borul îndoit pe ochiul drept, gâtul strâns într-un guler destul de mare pentru a prelua ştafeta părului, nodul microscopic al cravatei susţinut de un ac implacabil, haina până la jumătatea coapsefor şi talia foarte aproape de şolduri, pantaloni de culoare deschisă şi scurţi, pantofi sclipitori pe întreita lor pingea, acest tineret face să sune pe trotuare, în fiecare seară, aplombul său

Imperturbabil şi blacheurile încălţărilor. Îşi dă silinţa să imite în toate cele înfăţişarea, dezinvoltura şi superioritatea domnului Clark Gable, atrăgându-şi astfel din partea spiritelor critice ale oraşului, graţie unei pronunţii nescrupuloase, supranumele de „Clarque”.

Oricum, la sfârşitul fiecărei după-amiezi, marile bulevarde ale Oranuluisânt invadate de-o oştire de adolescenţi simpatici care se străduiesc din răsputeri să pară nişte puşlamale. Simţindu-se făgăduite

dintotdeauna acestor gangsteri şi cu inima duioasă, tinerele oraneze afişează, la rândul lor, machiajul şi eleganţa marilor actriţe americane. Aceleaşi spirite răuvoitoare le numesc în consecinţă „Marlene.! Astfel, când pe bulevardele serii zarva păsărilor se înalţă din palmieri către cer, zeci de Clarque şi de Marlene se întâlnesc, se măsoară şi se cântăresc din ochi fericiţi că trăiesc şi par ce; vor, cufundaţi timp de un ceas în ameţeala existenţei lor! desăvârşite. Asistăm atunci, spun invidioşii, la întrunirile comisiei americane. Dar simţi în aceste cuvinte amărăciunea celor trecuţi de treizeci de ani şi care nu mai au ce căuta în I astfel de jocuri. Ei nesocotesc aceste congrese cotidiene ale tinereţii şi ale romanescului, adevărate parlamente de păsări aşa cum întâlnim în literatura hindusă. Dar pe bulevardele Oranului nu se dezbate problema fiinţei şi nimănui nu-i pasă fie calea spre desăvârşire. Nu rămân decât bătăi de aripi, împăunări de cozi, graţii cochete şi victorioase, toată strălucirea unui cântec fără gfiji ce piereo dată cu noaptea.

Îl şi aud pe Hlestakov: „Va trebui să ne ocupăm de ceva; măreţ. Vai! ar fi în stare să şi facă una ca asta. Numai să-l [îndemne cineva şi în câţiva ani ar popula acest deşert. Dar! pentru moment, un suflet mai tăinuitor trebuie să seelibereze lin acest oraş facil cu defilarea lui de fetişcane sulemenite şi Itotuşi incapabile să-şi apreteze emoţia, simulând atât de prost Icochetăria încât tertipul se dă numaidecât în vileag. Să te ocupi de ceva măreţ! mai degrabă priviţi: Santa-Cruz cizelată în Isteiul de piatrk, munţii, marea nemişcată, vântul dezlănţuit şi (soarele, uriaşele macarale din port, trenurile, hangarele, feheiurile şi rampele gigantice care se caţără pe stânca oraşului, iar în oraş aceste jocuri şi acest plictis, acest tumult şi această fsingurătate. Într-adevăr, poate că toate astea nu sunt destul de măreţe. Dar marele preţ al acestor insule suprapopulate este faptul că aici inima se despoaie. Tăcerea nu mai este posibilă tdecât în oraşele zgomotoase. De la Amsterdam, Descartes II Işeria bătrânului Balzac: „În fiecare zi ies la plimbare în [vălmăşagul unei mari mulţimi, bucurându-mă de aceeaşi liber

u» «p tp ai putea bucura şi domnia-ta acest peisaj. Atâta frumuseţe apăsătoare pare a veni dintr-o 1 tihnă se care le«u yuia» „jume

DEŞERTUL LA ORAN

tate şi de aceeaşi pe alei". Dacă putem defini deşertul ca un loc fără de suflet unde numai cerul e rege, atunci Oranul îşi aşteaptă profeţii. Jur-împrejur şi deasupra oraşului, natufa brutală a Africii este gătită într-adevăr cu toate farmecele ei arzătoare. Ea spulberă decorul anapoda cu care este acoperită, scoate strigăte… violente între toate casele şi deasupra tuturor acoperişurilor.

c-rti ca trăiască în faţa unui peisaj admirabil, oranezu au Dacă urci vreunul din drumurile din coasta muntelui Santa-iesit biruitori din această" redutabilă încercare moPndu-se Cruz, prima imagine care hi apare în faţa ochilor este aceea cu construcţii remarcabil deschis către mare – acoperă, aerisesc şi anihilează oraşul t în iinas ziu wiv» x". alben, acoperit de un cer aspru, şfgampăt, risipit alandala între cele patru colţuri ale unui în „t rătăceşti orinlabirint, cauţi marea ca pe un nr. ai ai stâncos. Aici se opun magnifica anarhie omenească şi la început, fii cerc pe străzile ruginii şi Lrmanenta unei mări veşnic aceeaşi. Şi atât este de ajuns Anadnei. um *w i,* Minotaurul îi devorează pe un s (mti drumul din coasta dealului urcă un ap adfcăf purtlul D™multă vreme, oranezii nu mai ffiros «scoutor de vţă.

rffarpsv Au acceptat să fie mâncaţi. t Deşertul are ceva implacabil. Cerul mineral al Oranului, rătăcea, au ar dată nu la Oran. În acest străzile şi copacii săi pudraţi cu un strat de praf, totul contri-S.ESiv «i. maf m². trisul este rege. Este atât de iubit *e* ja crearea acestui univers dens şi impasibil în care inima i spiritul nu sunt niciodată abătute de la ele însele, nici de la or

NU JXJ11 Şll V VI… înotândân praf, pietrişul este încât noi de hârtii sau, pur şi pietre de-a lungul ochilor, de".

acelaşi loc.

dobândeşte le a IQC-ului tot omul vorbesc aici despre o otind în prea, p stină IQC-ului *A* spiritul nu sunt nic gustorii îi expun în Se foc

grămezi demgurui lor obiect u sau, pur în S1” t-w desigur tru desfătarea ihi lă

„» l» mai târziU, grămad ceste oraşe au format atâtea spirite europene, încât oricum nu. scoatepoezia din vegetal, aia trebuie să – aibă o semnificaţie. Ele păstrează ceva care cei vreo sută de copaci pe care [nduioşează sau exaltă, potolesc o anumită foame a sufletuau fost cu osârdie acoperiţilui) a *mi* hrană g avântirea. Dar cum la coboară îi la iil

Se g mgurui lor obiect g omul p desigur tot pentru desfătarea 5 ihastrie anevoioasă. Se scriu cărţi despre Florenţa sau Atena.» mai5 târziU, grămada se află în Aceste oraşe au format atâtea spirite europene, încât oricumezia din vegetal aia trebuie să – aibă o semnificaţie El ătă de praf. Sunt vegeta un miros acru şi *ţi* cuta lor dulceaţă, dată cu faţa spre câmpuri de pietriş cretos cendii orbitoar câte o muşcată purpurie, şi sâneele” ei proaspăt.

fost cu osârdie acoperiţiiui) a cărui hrană este amintirea. Dar cum să te înduioşeze lwulv”. ramurile cărora coboarăm oraş unde nimic nu solicită spiritul; unde şi urâciunea La Alger, cimitirele arabe au cunoşte anonimă, unde trecutul se reduce la nimic? Vidul, plic-deasupra râpei Ras-el-Ain, de asta un nepăsător, care sunt ispitele acestor locuri? Fără întind, căptuşind cerul albastru, n (joiaj2 singurătatea şi, poate, făptura omenească. Pentru o friabil în caresoareţe atrinde înmumită categorie de oameni, făptura vie, oriunde este frună o patrie amară. Oranul e şi el una din puz-itale.

JOCURILE

1 în amintirea acestor cuvinte, desigur, o soc dezbateri s-a organizat sub firma *Copto Club*.

2 Şi noul bulevard Front-de-Mer.

Central Sporting Club, de pe strada Fonduk, din Oran, a h» conferinţe sfganizat o seară pugilistică despre care se afirmă că va fi societate oraneza de come v înredata de adevăraţu amatori. Spus pe şleau, asta înseamnă

S boxerii de pe afiş sunt departe de-a fi nişte vedete, că unii

490 *Albert Camus* dintre ei urcă pentru prima oară pe ring şi că

se poate conta, dacă nu pe ştiinţa, măcar pe elanul adversarilor. Cum un oranez m-a electrizat cu promisiunea fermă că „se va lăsa cu sânge” în seara cu pricina, mă aflu şi eu printre adevăraţii amatori.

Pare-se că aceştia nu pretind niciodată confort. Într-adevăr, ringul a fost înălţat în fundul unui soi de garaj spoit cu var, acoperit cu tabla ondulată şi violent luminat. În jurul corzilor, în careu, scaune pliante”, ringurile de onoare” cum li se spune. Alte scaune au fost aşezate în lungime, iar în fundul sălii se deschide un vast spaţiu liber denumit promenada, în virtutea faptului că niciuna din cele cinci sute de persoane care se află aici nu şi-ar putea scoate batista fără să producă grave accidente. În această ladă rectangulară respiră vreo mie de bărbaţi şi vreo două, trei femei – dintre cele care, după părerea vecinului meu, ţin întotdeauna „să fie remarcate. Toată lumea asudă crunt. În aşteptarea luptelor dintre „speranţe”, un pick-up uriaş râşneşte melodii cântate de Tino Rossi. Romanţa înainte de crimă.

Răbdarea unui adevărat amator este nemărginită. Întrunirea anunţată pentru ora nouă seara încă n-a început la nouă jumătate şi nimeni n-a protestat Primăvara este caldă, mirosul unei omeniri în cămaşă exaltant. Se discută cu aprindere, printre pocnetele periodice ale dopurilor de limonada şi tânguirea neobosită a cântăreţului corsican. Câţiva proaspăt sosiţi sunt încastraţi în public, în clipa gânduri reflector stârneşte pe ring o ploaie de lumină orbitoare. Luptele dintre speranţe încep.

Speranţele, adică debutanţii, care luptă cu plăcere, ţin din toată inima să dovedească acest lucru masacrându-se de la bun început, în dispreţul oricărei tehnici. Niciodată n-au putut rezista mai mult de trei runde. Eroul serii în această privinţă este tânărul „Kid Avion” care îşi asigură pâinea cea de toate zilele vânzând bilete de loterie pe terasele cafenelelor, într-adevăr, adversarul său a capotat lamentabil în afara ringului, la începutul rundei a doua, sub izbitura unui pumn mânuit ca o elice.

Mulţimea s-a mai însufleţit un pic, dar deocamdată încă din pură politeţe. Respiră cu gravitate mirosul sacru de cată-plasmă. Contemplă succesiunile de rituri lente şi de sacrificii dezordonate, încă şi mai

autentice graţie desenelor propiţiatorii conturate pe albeaţa pereţilor de umbrele combatanţilor. Sunt prologurile ceremonioase ale unei religii sălbatice şi calculate. Căderea în extaz se va produce abia mai târziu.

VARA 491

Chiar în acest moment pick-up-ul îl anunţă pe Amar.

Ldârzul oranez care nu s-a dat bătut", împotriva lui P6 rez.

! „punciorul algerian". Un profan ar interpreta greşit urletele care întâmpină prezentarea boxerilor pe ring. Şi-ar închipui cine ştie ce întâlnire senzaţională în care boxerii ar avea de rezolvat o răfuială personală cunoscută şi de public. De fapt, este vorba într-adevăr de o răfuială, cea care, de o sută de ani, învrăjbeşte de moarte Algerul şi Oranul. Cu vreo câteva fesecole în urmă, aceste două oraşe nord-africane s-ar fi încăierat sângeros precum Pisa şi florenţa în vremuri mai

fericite. Rivalitatea lor este cu atât mai aprigă cu cât n-are juci un temei. Având toate motivele să se iubească, ele se furase în aceeaşi măsură. Oranezii îi acuză pe algerieni de fandoseală", algerienii lasă să se înţeleagă că oranezii ar fi mitocani. Sunt injurii mai crâncene decât se pare, pentru că sunt metafizice. Şi neputând să se asedieze, Oranul şi Algerul se adună, luptă şi se înjură pe terenul sportului, al statisticilor şi al marilor lucrări.

Pe ring se desfăşoară aşadar o pagină de istorie. Şi dârzul – Joranez, susţinut deb mie *se* voci urlătoare, apără împotriva lui Perez un mod de viaţă şi orgoliul unei provincii. Adevărul ne obligă să spunem că Amar susţine prost discuţia. Pledoaria lui prezintă un viciu de formă: n-are alonjă. Cea a punciorului algerian, dimpotrivă, are lungimea dorită şi ajunge convingător la arcada interlocutorului său. Oranezul parează magnific în mijlocul vociferărilor unui public dezlănţuit. În ciuda încurajărilor repetate ale galeriei şi ale vecinului meu, în ciuda vajnicelor „Arde-l", „Dă-i la moacă", i insidioaselor „Sub centură", „Ah! arbitrul ăsta n-a văzut tonic", a optimistelor „S-a dezumflat", „Nu mai ţine", algerianul e proclamat învingător la puncte în huiduieli nesfârşite. Vecinul meu, care vorbeşte cu dragă inimă

despre spiritul sportiv, aplaudă ostentativ în timp ce îmi suflă cu o voce stinsă de atâtea strigăte: „Acu, n-o să poată zice acolo că oranezii sunt nişte sălbatici”.

1 Dar, în sală, au şi izbucnit lupte neprevăzute în program. Se înalţă scaune, poliţia îşi croieşte drum, exaltarea e în toi. Pentru a potoli spiritele şi a contribui la restabilirea liniştii, «direcţia, fără să piardão clipă, însărcinează pick-up-ul să vocifereze marşul Sambre-et-Meuse. Timp de câteva minute sala dobândeşte măreţie. Ciorchini învălmăşiţi de combatanţi şi arbitri voluntari se leagănă sub strânsoarea poliţailor, galeria exultă şi cere urmarea cu răgete sălbatice, cucurigături sau miorlăituri mucalite înecate în fluviul năvalnic al fanfarei.

T

Dar anunţul unei mari lupte e suficient pentru a reîntrona calmul. Neaşteptat, fără exagerări, precum actorii care părăsesc scena imediat după snrşitul piesei. Cât se poate de firesc, pălăriile sunt scuturate de praf, scaunele rânduite la locul lor şi toate feţele reîmbracă fără excepţie expresia binevoitoare a spectatorului onest care şi-a plătit locul pentru a asista la un concert de familie.

Ultimul meci pune faţă în faţă un campion francez din marină şi un boxer oranez. De astă dată, diferenţa de alonja e în favoarea celui din urmă. Dar avantajele sale) în primele trei runde, nu emoţionează mulţimea, care îşi dospeşte atâţa-rea, se întremează. Încă nu are destul suflu. Când aplaudăj o face fără patimă. Fluieră fără convingere. Sala se împarte în două tabere, aşa se şi cuvine. Dar alegerea fiecăreia ascultă de acea nepăsare care urmează marilor oboseli. Dacă franţuzul „ţine”, dacă oranezul uită că nu e voie să ataci cu capul, boxerul este încovoiat de-o ploaie de fluierături, dar numaidecât redresat de-o salvă de aplauze. Trebuie să se ajungă la a şaptea rundă, pentru ca sportul să revină la suprafaţă, în acelaşi timp în care adevăraţii amatori prind să iasă din oboseala lor. Într-adevăr, franţuzul fusese doborât la podea şi acum, dornic să recâştige puncte, s-a năpustit asupra adversarului. „Acu, să te ţii coridă”. Într-adevăr, e o coridă. Scăldaţi în sânge sub

iluminaţia nemiloasă, cei doi boxeri luptă descoperit, se pocnesc cu ochii închişi, împing cu umerii şi cu genunchii, se mânjesc unul cu sângele celuilalt şi fornăie de furie. Brusc, sala s-a ridicat în picioare şi scandează eforturile celor doi eroi. Încasează loviturile odată cu ei, le dă înapoi, stârneşte ecoul lor în o mie de voci înăbuşite şi gâfâitoare. Aceiaşi care şi-au ales favoritul cu indiferenţă se încăpăţânează acum la alegerea făcută, o susţin pătimaş. Din zece în zece secunde, un strigăt al vecinuluimeu îmi sfredeleşte urechea dreaptă: „Haide, guler albastru, haide marina!”, în timp ce un spectator din faţa noastră urlă spre oranez: *inda*, *hombre r*, adică „Hai, omule!”. *Hombre* şi guler albastru trag tare şi, odată cu ei, în acest templu de var, tablă şi ciment, o sală deplin abandonată unor zei cu frunte îngustă. Fiecare lovitură ce sună mat pe pectoralii lucioşi răsună în vibraţii uriaşe în însuşi trupul mulţimii, care pune la bătaie odată cu boxerii ultimul ei efort.

În această atmosferă, meciul nul este rău primit. Într-adevăr, el contrariază în public o sensibilitate cu totul maniheistă. Există binele şi există răul, învingătorul şi învinsul-Dacă n-ai greşit înseamnă că trebuie să ai dreptate. Concluzia

acestei logici impecabile este imediat rostită de două mii de plămâni energici care îi acuză pe arbitri că sunt nişte vânduţi sau nişte cumpăraţi. Dar guler albastru s-a dus să-şi îmbrăţişeze adversarul pe ring şi-i bea sudoarea frăţească, E destul pentru ca sala, răzgândindu-se numaidecât, să izbucnească în aplauze. Vecinul meu are dreptate: oranezii nu sunt nişte sălbatici. Mulţimea care se scurge afară, sub un cer plin de tăcere şi de stele, a purtat o luptă dintre cele mai istovitoare. Acum tace, dispare pe furiş, prea vlăguită pentru a mai face exegeze. Există binele şi există răul, această religie este necruţătoare. Cohorta credincioşilor s-a preschimbat într-o adunare de umbre negre şi albe care pier în noapte; Pentru că forţa şi violenţa sunt nişte zei singuratici. Ei nu dau; nimic amintirii. Dimpotrivă, îşi risipesc generos miracolele în prezent. Sunt pe măsura acestui popor fără trecut care îşi oficiază împărtăşaniile în jurul ringurilor. Riturile sunt niţel anevoioase, e drept, dar simplifică totul. Binele şi răul”;

învingătorul şi învinsul: la Corint, două temple se învecinau, al Violentei şi al Necesităţii.

MONUMENTELE

Din multe motive, atât de ordin economic cât şi metafizic, [putem spune că stilul oranez, dacă poate fi vorba de un stil, s-a ilustrat cu forţă şi claritate într-un ciudat edificiu numit ICasa Colonului. branul stă bine cu monumentele şi îşi are numărul legiuit de mareşali ai Imperiului, miniştrişi bine (făcători locali. îi întâlneşti în micile pieţe prăfuite, resemnaţi în ploaie ca şi în soare, convertiţi ei înşişi la religia pietrei şi a plictisului. Totuşi ei reprezintă aporturile exterioare, sunt [semnele regretabile ale civilizaţiei, în mijlocul acestei barbarii fericite.

Oranul, dimpotrivă, şi-a înălţat sieşi altarele şi rostrele îsale. Tocmai în inima oraşului comercial, trebuind să construiască o casă comună pentru nenumăratele organisme f agricole, care fac să trăiască această ţară, oranezii au chibzuit; Să înalţe aici, în nisip şi var, o imagine convingătoare a virtuţilor lor: Casa Colonului. Dacă e să judecăm după edificiu, aceste virtuţi sunt trei la număr: îndrăzneala în gust, dragostea, de violenţă şi simţul sintezelor istorice. Egiptul, Bizanţul şi [Münchenul au colaborat la construcţia gingaşă a unei patiserii, Ijeprezentând o uriaşă cupă răsturnată. Pietre multicolore, de Hui efect deosebit deviguros, încadrează acoperişul. Vivacita

494 *Albert Camus* tea acestor mozaicuri este atât de convingătoare, încât la început nu vezi nimic decât o strălucire informă. Dar mai de aproape, şi cu atenţia trează, constaţi că au o semnificaţie: un colon graţios, cu papion şi cască albă de plută, primeşte acolo omagiul unui cortegiu de sclavi în veşminte antice. În sfârşit, edificiul şi pozele sale colorate au fost plasate în mijlociii unei răspântii, în forfota micilor tramvaie cu nacelă a căror murdărie constituie unul din farmecele oraşului.

Pe de altă parte, Oranul ţine foarte mult la cei doi lei din Piaţa Armatei. Din 1888 încoace, ei tronează de o parte şi de cealaltă a scării municipale. Autorul lor se numea Cain. Sunt maiestuoşi şi au torsul îndesat. Se povesteşte că noaptea coboară unul după altul de pe soclu,

se învârt liniştiţi în jurul pieţei întunecate şi, când se iveşte prilejul, urinează îndelung suburiaşii ficuşi prăfuiţi. Simple zvonuri, bineînţeles, la care oranezii pleacăânsă o ureche binevoitoare. Dar una ca asta e de necrezut.

În ciuda câtorva cercetări, nu am putut face o pasiune pentru Cain. Am aflat doar că avea faima unui animalier dibaci. Totuşi, mă gândesc deseori la el. Este o înclinare a spiritului care se naşte la Oran. Iată un artist cu nume sonor care a lăsat aici o operă lipsită de importanţă. Câteva sute de mii de oameni s-au familiarizat cu jivinele blajine pe care sculptorul Cain le-a aşezat în faţa unei primării pretenţioase. E şi acesta un fel de-a reuşi în artă. De bună seamă, cei doi lei, asemenea miilor de opere de acelaşi gen, atestă altceva decât talentul. S-au putut crea „Rondul de noapte”, „Sfântul Francisc primind stigmatele”, „David” sau „Exaltarea florii”. Cain a înălţat însă doi diavoli caraghioşi în piaţa unui oraş comercial de provincie de dincolo de mare. bar într-o zi David se va prăbuşi odată cu Florenţa iar leii poate că vor scăpa dezastrului. Repet, ei atestă altceva.

Cum să-mi precizez ideea? Există în această operă şi insignifianţă şi soliditate. Spiritul nu are niciun amestec aici, în timp ce materia are unul foarte mare. Mediocritatea vrea să dăinuiască prin toate mijloacele, inclusiv bronzul. Îi refuzăm dreptul la eternitate şi ea şi-l arogă în fiecare zi. Nu-i oare ea însăşi eternitatea? În orice caz, această perseverenţă are cu ce să emoţioneze şi conţine lecţia ei, aceea a tuturor monumentelor din Oran şi a Oranului însuşi. O oră pe zi, o dată printre altele, ea te sileşte să acorzi atenţie unor lucruri Precum se vede, altă calitate a algerienilor este francheţea.

lipsite de importantă. Spiritul trage unele foloase de pe urma acestor întoarceri. Este un fel de igienă a lui, şi, de vreme ce tot are neapărată nevoie de momentele sale de smerenie, cred că acest prilej de îndobitocire este mai bun decât altele. Să spunem aşadar că totul vrea să dăinuiască. Operele omeneşti nu semnifică nimic altceva, şi, în această privinţă, leii lui Cain au aceleaşi şanse ca şi ruinele din Angkor. Iată ceva care predispune la modestie.

Există şi alte monumente oraneze. Sau, cel puţin, n-ayem încotro şi trebuie să le dăm acest nume de vreme ce şi ele atestă ceva despre oraşul lor, şi poate că într-un fel şi mai semnificativ. Sunt marile lucrări care acoperă în prezent vreo zece kilometri de coastă. E vorba, în principiu, de transformarea celui mai luminos golf într-un port gigantic. De fapt, încă un prilej al omului de-a se confrunta cu piatra.

În tablourile anumitor maeştri flamanzi constatăm cum revine stăruitor o temă de-o admirabilă amploare: construirea Turnului Babel. Peisaje nemăsurate, stânci care escaladează cerul, ponoare pe care mişună lucrătorii, vite, scări, maşinării ciudate, frânghii, scripeţi. Omul, de altminteri, nu i se află acolo decât pentru a da măsura măreţiei inumane a şantierului. Iată la ce te duce gândul pe cornişa oraneză, în partea de vest a oraşului.

Agăţate de imense poyârnişuri, şine, vagonete, macarale, trenuri minuscule… În mijlocul unui soare mistuitor, locomotive ca nişte jucării ocolesc steiuri uriaşe în şuierături, praf şi fum. Zi şi noapte, un norod de furnici forfoteşte pe carcasa fumegândă a muntelui. Spânzuraţi de-a lungul ace? leiaşi frânghii ce atârnă pe coasta falezei, zeci de oameni, cu pântecul sprijinit de minerul ciocanelor pneumatice, tresar *l* zile întregi în vid şi desprind felii mari de rocă ce se rostogolese în praf şi bubuituri. Mai departe, vagonete ce se deşartă i deasupra pantelor, şi bucăţile de stâncă, revărsate brusc spre mare, se avântă şi se rostogolesc în apă, fiecare bloc mai mare urmat de-o puzderie de pietre mai uşoare. La intervale regulate, în inima nopţii, în plină amiază, detunături zguduie tot muntele, umflând până şi marea.

În mijlocul acestui şantier, omul atacă piatra făţiş. Şi f dacă am putea uita măcar, timp de-o clipă, sclavia aspră ce [face cu putinţă această muncă, ar trebui să admirăm. Pietrele: acestea, smulse muntelui, slujesc omul în ţelurile sale. Se îngrămădesc sub primele valuri, răsar treptat şi iau până la turmă forma unui dig, acoperit în scurtă iremede oameni şi rde maşini care înaintează, zi cu zi, spre larg. Necurmat, fălci

496 *Albert Camus* uriaşe de oţel scormonesc pântecul falezei, se răsucesc în jurul propriului lor ax şi-şi varsă apoi în apă preaplinul de

pietriş. Pe măsură ce frontul cornişei coboară, întreaga coastă înaintează de nebiruit în mare.

Desigur, piatra nu poate fi distrusă. Este doar mutată din loc. Oricum, va dăinui mai mult decât oamenii care se slujesc de ea. Pentru moment însă, ea susţine voinţa lor de acţiune. Chiar şi asta este, de bună seamă, zadarnic. Munca oamenilor constă tocmai în a strămuta lucrurile; nu au de ales; ori faci asta, ori nimic. Este vădit că oranezii au ales. În faţa acestui golf nepăsător, ani de-a rândul încă vor îngrămădi mormane de piatră de-a lungul coastei. Peste o sută de ani, adică mâine, va trebui să reîncepem. Dar astăzi aceste mormane de pietre depun mărturie pentru oamenii cu mască de praf şi de sudoare care circulă în mijlocul lor. Tot pietrele sunt adevăratele monumente ale Oranului.

PIATRA ARIADNEI

Se pare că oranezii seamănă cu acel prieten al lui Flaubert care, în clipa morţii, aruncând o ultimă privire asupra acestui pământ de neînlocuit, exclamă: „Închideţi fereastra, e prea frumos”. Iar oranezii au închis fereastra, s-au ferecat între ziduri, au exorcizat peisajul. Dar Le Poittţevin a murit şi, după el, zilele s-au adăugat mai departe zilelor. Tot astfel, dincolo de zidurile galbene ale Oranului, marea şi pământul îşi continuă dialogul nepăsător. Această statornicie în durată a lucrurilor din lume a avut întotdeauna pentru om farmece opuse. îl deznădăjduieşte şi îl exaltă totodată. Universul are de spus mereu acelaşi lucru, care pe oameni când îi interesează, când îi plictiseşte. Dar până la urmă îndărătnicia lumii rămâne biruitoare. Ea are întotdeauna dreptate.

Începând chiar de la ieşirea din Oran, glasul naturii devine mai puternic. Spre Canastei se întind bălării nesfârşite pline de mărăcinişuri înmiresmate. Soarele şi vântul nu vorbesc aici decât despre singurătate. Deasupra Oranului se înalţă muntele Santa-Cruz, podişul şi nenumăratele râpe ce duc într-acolo. Drumuri, odinioară umblate, se caţără pei Acest eseu tratează despre o anumită tentaţie. Trebuie s-o fi cunoscut. După aceea poţi acţiona sau nu, dar în cunoştinţă de cauză.

coasta înălţimilor care străjuiesc marea. În ianuarie, unele sunt acoperite de flori. Părăluţe şi bumbi de aur le preschimbă în alei fastuoase, brodate cu galben şi alb. Despre muntele Santa-Cruz s-a spus totul. Dar dacă ar fi să vorbesc despre el, aş uita cortegiile sacre ce urcă pe dealul povârnit, de marile sărbători, pentru a evoca alte pelerinaje. Singuratice, ele şerpuiesc printre pietrele roşii, se înalţă peste golful neclintit şi vin să închine despuierii o oră luminoasă şi desăvârşită.

Oranul are şi deserturi de nisip: plajele sale. Cele pe care le întâlneşti chiar în preajma porţilor nu cunosc singurătatea decât iarna şi primăvara. Atunci sunt nişte câmpuri acoperite de asfodele, populate de mici vile golaşe, printre flori. Mai jos, vuieşte lin marea. Dar chiar şi atunci, soarele, vântul uşor, albul asfodelelor, albastrul tare al cerului, totul îngăduie să-ţi închipui vara, tineretul arămiu care acoperă plajele, ceasurile îndelungi pe nisip şi dulceaţa neaşteptată a serilor. În fiecare an, pe aceste ţărmuri, apare o nouă holdă de fete-flori. S-ar spune că nu dăinuie decât un anotimp. În anul următor, le înlocuiesc alte corole fierbinţi care, cu o jvară înainte, erau încă nişte fetiţe cu trupurile vârtoase ca pişte muguri. La ora unsprezece dimineaţa, coborând de pe podiş, toată această carne tânără, abia înveşmântată în ţesături pestriţe, năvăleşte pe nisip ca un val multicolor.

Trebuie să mergi mai departe (ciudat de aproape totuşi de locul acesta pe care se învârtesc două sute de mii de oameni) pentru a descoperi un peisaj pururea virgin: lungi ţdune pustii pe care trecerea oamenilor n-a lăsat altă urmă decât o cabană dărăpănată. Ici-colo, câte un păstor arab mână pre vârful dunelor petele negre şi cafenii ale turmelor de capre. Pe aceste plaje ale Oranului, toate dimineţile de vară par a fi primele dimineţi ale lumii. Toate amurgurile par a fi cele din urmă, agonii solemne vestite la asfinţitul soarelui de-o ultimă lumină care întunecă toate tonurile. Marea e de culoarea peruzelei, drumul e sânge închegat, plaja galbenă, protul piere odată cu soarele verde; o oră mai târziu, dunele şiroiesc de lună şi nopţile sunt atunci

nemărginite, sub o ploaie de stele. FWtuniie le străbat uneori, şi fulgerele se fcurg de-a lungul dunelor, albesc cerul, presară pe nisip şi în ochi sticliri portocalii.

Dar toate acestea nu se pot împărtăşi. Trebuie să le fi trăit. Atâta singurătate şi atâta măreţie daâi acestor locuri un hip de neuitat. În zorile călduţe, după primele valuri încă

498 *Albert Camus* negre şi amare, o făptură nouă spintecă apa, povară atât de grea a nopţii. Amintirea acestor bucurii nu-mi trezeşte regrete, semn că au fost nişte bucurii depline. Ele mai dăinuie şi acum, după atâţia ani, undeva în această inimă căreia îi vine totuşi greu să rămână fidelă. Şi ştiu că astăzi, pe duna pustie, dacă voi dori să merg acolo, acelaşi cer va revărsa din nou încărcătura lui de adieri şi de stele. Aici sunt pământurile nevinovăţiei.

Dar nevinovăţia are nevoie de nisip şi de pietre. Şi omul s-a dezvăţat să trăiască aici. Cel puţin aşa ne vedem siliţi să credem, de vreme ce s-a închis în acest oraş ciudat în care doarme plictisul. Şi totuşi, tocmai această confruntare dă preţ Oranului. Capitală a plictisului, asediată de nevinovăţie şi de frumuseţe, oştirea care o împresoară numără tot atâţia soldaţieâte pietre. Şi cu toate acestea, ce ispită, în oraş, sila anumite ore, să treci la duşman! Ce ispită să te identifici acestor pietre, să te contopeşti cu acest univers arzător şi impasibil care sfidează istoria şi frământările ei! E o zădărnicie, fără îndoială. Dar există în fiecare om un instinct profund care nu este nici al distrugerii, nici al creaţiei. Cauţi doar să nu semeni cu nimic. Şi uneori, la umbra zidurilor fierbinţi ale Oranului, pe asfaltul lui prăfos, auzi această chemare. Se pare că, o bucată de vreme, spiritele care îi răspund nu sunt niciodată frustrate. Se afundă în beznele Euridicei şi în somnul zeiţei Isis. Iată deserturile în care gândirea va prinde iarăşi puteri, mână răcoroasă a serii pe o inimă zbuciumată. Pe acest Munte al Măslinilor, veghea n-are rost; spiritul se alătură Apostolilor adormiţi şi încuviinţează somnul lor. Oare greşeau într-adevăr? Totuşi, au avut parte de revelaţia lor.

Să ne gândim la Sakia-Muni în deşert. A vieţuit acolo ani îndelungaţi, cinchit, neclintit şi cu ochii spre cer. Zeii înşişi îi pizmuiau

înţelepciunea şi destinul de piatră. În mâinile sale întinse şi înţepenite, rândunicile îşi duraseră cuib. Dar, într-o zi, au zburat la chemarea unor pământuri depărtate. Şi acela care ucisese în el dorinţa şi voinţa, gloria şi durerea, a început să plângă. Se întâmplă astfel ca pe stâncă să răsară flori. Da, să ne lăsăm în puterea pietrei atunci când e nevoie. Ea ne poate dărui de asemenea taina şi elanul pe care le cerem chipurilor. Fără îndoială că asta nu poate dăinui. Dar ce oare poate dăinui? Taina chipurilor piere, şi iată-ne avântaţi din nou în lanţul dorinţelor. Şi dacă piatra nu ne

Ipoate da mai mult decât inima omenească, măcar atât ne [poate totuşi da.

„A nu h nimic!” Milenii de-a rândul, acest strigăt puternic a răzvrătit milioane de oameni împotriva dorinţei şi a durerii. Ecourile sale au venit să moară până aici, străbătând secolele şi oceanele, pe cea mai bătrână mare a lumii. Încă se [mai izbesc surd de falezele compacte ale Oranului. Fără să ştie, toată lumea de aici urmează această povaţă. Bineînţeles, oarecum zadarnic. Neantul e la fel de inaccesibil ca şi absolutul. Dar de vreme ce primim, ca tot atâtea haruri, semnele perne pe care ni le aduc trandafirii sau suferinţa omenească, să nu refuzăm nici aceste rare invitaţii la somn pe care ni le jjdăruieşte pământul. Şi unele şi altele conţin tot atâta adevăr. Iată, poate, firul Ariadneiân acest oraş somnambul şi frenetic. Aici înveţi virtuţile, toate provizorii, ale unui anumit plictis. Ca să fii cruţat, trebuie să-i spui „da” Minotaurului, piste o înţelepciune străveche şi rodnică. Deasupra mării, tăcută, la poalele falezelor roşii, e destul să te menţii într-un echilibru exact, la jumătate drum de cele două piscuri masive, care, la stânga şi la dreapta, se scaldă în apa străvezie. În priitul unei vedete grănicereşti, ce se târăşte pe apa din larg, scăldată într-o lumină radioasă, auzi desluşit chemarea înăbuşită a forţelor neomeneşti şi scânteietoare: salutul de adio al Minotaurului.

E ceasul amiezii, ziua însăşi e în cumpănă. Ritul o dată împlinit, călătorul primeşte preţul eliberării sale: pietricica, iscată şi dulce ca un asfodei, pe care o culege pe faleză. Pentru Iniţiat, lumea nu-i mai greu

de purtat decât această piatră, fovara lui Atlas este uşoară, ajunge să alegi ora potrivită. Bţelegem atunci de ce timp de-o oră, de-o lună, de-un an, te ţărmuri pot sălăşlui libertatea. Ele îi întâmpină de-a Ima şi fără să-i privească pe călugăr, pe funcţionar sau pe teeritor. Sunt zile când aşteptam să mă întâlnesc pe străzile iranului cu Descartes sau cu Cezar Borgia. Nu mi s-a întâmplat. Dar poate că altul va fi norocos. O acţiune păreaţă, o operă măreaţă, meditaţia virilă cereau odinioară Şngurătatea nisipurilor sau a mănăstirii. Acolo aveau loc feghile de reculegere înainte de luptă ale spiritului. Unde ţi-am putea celebra mai bine acum decât în vidul unui mare raş instalat pe multă vreme în mijlocul unei frumuseţi de Iade spiritul e absent?

Iată pietricica, dulce ca un asfodel. Ea se află înainte de orice început. Florile, lacrimile (dacă ţinem la ele), plecările şi luptele sunt pentru mâine. În mijlocul zilei, când cerul îşi deschide fântânile de lumină în spaţiul nesfârşit şi sonor, toate promontoriile coastei par o tfotilă gatadeplecare. Grelele galioane de stâncă şi de lumină tremură pe chilele lor, ca şi cum s-ar pregăti să spintece apele spre insule de soare. 6, dimineţi ale Oranului! Din înaltul podişurilor, rândunelele se cufundă în hârdaiele uriaşe în care clocoteşte aerul. Toată coasta e gata de plecare, un freamăt de aventură o străbate. Mâine, poate, vom pleca împreună.

1939

T

„Ştii, îi spunea Napoleon lui Fontanes, ce admir mai mult pe lumea asta? Neputinţa forţei de-a întemeia ceva. Nu există decât două puteri pe lume: sabia şi spiritul. În cele din urmă, sabia este întotdeauna învinsă de spirit”.

Precum se vede, cuceritorii sunt câteodată melancolici. Atâta glorie deşartă trebuie totuşi plătită cât de cât. Dar ceea ce era adevărat, acum o sută de ani, cu privire la sabie, nu mai este tot atât de adevărat, astăzi, cu privire la tancuri. Cuceritorii au câştigat câteva puncte şi tăcerea mohorâtă a ţinuturilor lipsitede spirit s-a abătut ani de-a

rândul asupra unei Europe sfâşiate. Poate că pe vremea ticăloaselor războaie din Flandra pictorii olandezi puteau picta în voie cocoşii din ogrăzile lor. Războiul de o sută de ani a fost şi el uitat de mult şi totuşi oraţiile misticilor silezieni mai stăruie şi acum în inimile unora, bar astăzi lucrurile s-au schimbat, pictorul şi călugărul sunt mobilizaţi: soarta lumii este şi a noastră. Spiritul a pierdut acea regească tărie pe care un cuceritor ştia să i-o recunoască; acum, neputincios să domine forţa, se istoveşte blestemând-o.

Unii oameni de ispravă susţin că acesta e un rău. Nu ştim dacă e, într-adevăr, un rău, dar ştim că aşa este. În concluzie, trebuie să ne adaptăm. E destul să ştim în acest caz ce anume vrem. Şi nu vrem decât să nu ne mai plecăm niciodată în faţa sabiei, să nu mai dăm niciodată dreptate forţei care nu se pune în slujba spiritului.

Este o misiune fără de sfârşit, într-adevăr. Dar rostul nostru este s-o continuăm. Nu cred în raţiune ca să ader la ideea de progres sau la indiferent ce filosofie a istoriei. Dar măcar sunt încredinţat că oamenii au devenit mereu mai conştienţi de destinul lor. Nu ne-am depăşit condiţia, dar o cunoaştem totuşi mai bine. Ştim că trăim 6 contradicţie, dar că trebuie să refuzăm contradicţia şi să facem totul pentru a o îngrădi. Misiunea noastră de oameni este să găsim cele câteva formule care vor linişti nesfârşita înfricoşare a sufletelor libere.

Trebuie să coasem la loc ceea ce este sfâşiat, să facem dreptatea imaginabilă într-o lume atât de vădit nedreaptă, fericirea: semnificativă pentru o seamă de popoare otrăvite de nefericirea secolului. Nu încape vorbă, misiunea este supraomenească. Dar numim supraomeneşti misiunile care cer [oamenilor mai mult timp pentru a le îndeplini, atâta tot.

Să ştim aşadar ce vrem, să ne păstrăm credinţa neclintită în spirit, chiar dacă forţa caută să ne ispitească luând înfăţişarea unei idei sau a unui confort. Înainte de toate, să nu deznădăjduim. Să nu dăm prea multă ascultare celor care ivestesc sfârşitul lumii. Civilizaţiile nu pier atât de uşor, şi.

Chiar de-ar fi ca această lume să se prăbuşească, s-au prăbuşit şi altele înaintea ei. Este foarte adevărat că trăim într-o epocă tragică.

Dar prea mulţi confundă tragicul cu deznădejdea. „Tragicul, spunea Lawrence, ar trebui să fie ceva ca o lovitură zdravănă de picior dată nenorocirii”. Iată o cugetare sănătoasă şi imediat aplicabilă. Sunt multe lucruri astăzi care merită această lovitură de picior.

Pe vremea când locuiam în Alger, am suportat întotdeauna iarna cu răbdare pentru că ştiam că într-o bună noapte, într-o singură noapte rece şi pură de februarie, migdalii din Valea Consulilor se vor înveşmânta în flori albe. Mă minunam văzând apoi cum această zăpadă gingaşă rezista tuturor ploilor şi vântului dinspre mare. Şi totuşi în fiecare an ea dăinuia, tocmai cât era nevoie pentru pregătirea fructelor.

Nu e un simbol. Fericirea nu ne-o vom câştiga cu simboluri. Ea cere mai multă seriozitate. Vreau doar să spun că pineori, când povara vieţii devine prea grea în această Europă încă plină de nefericirea ei, mă întorc către acele tărâmuri sclipitoare în care atâtea forţe sunt încă neatinse. Le cunosc Iprea bine ca să ştiu că ele sunt pământul ales în care contemplaţia şi curajul se pot echilibra. Meditând exemplul lor învăţ atunci că, pentru a salva spiritul, trebuie să ignorăm virtuţile pale văicăreţe şi să-i preamărim forţa şi autoritatea morală. fĂceastă lume este înveninată de nenorociri şi pare să se complacă în ele. Ea s-a lăsat pe deplin pradă acelui rău pe pare Nietzsche îl numea îngreunare. Să nu-i dăm şi noi o mână de ajutor. Este o zădărnicie să plângem la căpătâiul Spiritului, ajunge să lucrăm pentru el.

Dar unde sunt virtuţile cuceritoare ale spiritului? Tot frlietzsche le-a enumerat ca duşmani de moarte ai îngreunării. Pentru el acestea sunt: tăria de caracter, gustul, „lumea”.

504 *Albert Camus* fericirea clasică, apriga mândrie, frugalitatea calmă a înţelep. tului. Aceste virtuţi sunt mai necesare ca niciodată, şi fiecare poate s-o aleagă pe cea care îi convine. În faţa uriaşei partide angajate, să nu uităm în orice caz tăria de caracter. Nu vorbesc despre aceea care se însoţeşte cu încruntări şi ameninţări pe estradele electorale, Ci despre aceea care, albă şi plină de sevă, rezistă tuturor vânturilor mării. Pentru că, îniarna lumii, ea va pregăti fructul.

1940

PROMETEU ÎN INFERN

Mi se părea că divinitatea este imperfectă atâta vreme cât nu i se poate opune nimic.

LUCIAN (*Prometeu în Caucaz*)

I

Ce înseamnă Prometeu în Caucaz pentru omul de astăzi? S-ar putea spune, desigur, că acest revoltat care înfruntă zeii este modelul omului contemporan şi că protestul său, înălţat cu mii de ani în urmă în pustietăţile Sciţiei, se încheie astăzi într-o convulsiune istorică fără egal. Dar, în acelaşi timp, ceva ne spune că acest persecutat continuă să fie nedreptăţit printre noi şi că tot surzi am rămas la marele strigăt al revoltei omeneşti al cărei semnal solitar îl dă el.

Omul de astăzi este într-adevăr cel care suferă în mase uluitoare pe suprafaţa îngustă a acestui pământ, omul lipsit de foc şi de hrană, pentru care libertatea nu-i decât un lux ce poate aştepta; iar acestui om nu-i este încă dat decât să sufere ceva mai mult, aşa cum libertăţii şi ultimilor săi apărători nu le este dat decât să se împuţineze tot mai mult. Prometeu, în schimb, este eroul care a iubit oamenii destul de mult pentru a le da în acelaşi timp şi focul şi libertatea, şi tehnica, şi artele. Astăzi, omenirea n-are nevoie şi nu se preocupă decât de tehnică. Ea se revoltă prin maşinile sale, consideră arta şi tot ce presupune ea drept un obstacol şi un semn al aservirii. Prometeu, dimpotrivă, se caracterizează prin aceea că nu poate despărţi maşina de artă. El consideră că trupurile şi sufletele pot fi eliberate în acelaşi timp. Omul actual crede că trebuie eliberat în primul rând trupul, chiar dacă spiritul e silit provizoriu să moară. Dar poate oare spiritul muri provizoriu? într-adevăr, dacă Prometeu s-ar întoarce, oamenii de astăzi ar tace întocmai ca şi zeii de atunci: l-ar ţintui de stâncă, în numele acelui umanism al cărui prim simbol este chiar el. Glasurile duşmane care l-ar huli atunci pe cel învins ar fi aceleaşi care răsună în pragul tragediei eschiliene: glasurile Forţei şiale Violenţei.

Cedez eu oare în faţa timpului avar, a arborilor despuiaţi, a iernii care domneşte peste lume? Dar tocmai această nostalgie a luminii îmi dă dreptate: ea îmi vorbeşte de o altă lume, adevărata mea

patrie. Dar mai păstrează ea

fpare vreun sens măcar pentru câţiva oameni? în anul în care a izbucnit războiul trebuia să mă îmbarc pentru a reface fperiplul lui Ulise. Pe vremea aceea, chiar şi un tânăr sărac autea să-şi facă planul grandios de a străbate marea în întâmpinarea luminii. Dar am făcut şi eu ceea ce a făcut fiecare*. Ţiu* m-am îmbarcat. Mi-am ocupat locul la coada care se îmbulzea la poarta deschisă a Infernului. Puţin câte puţin, Im intrat cu toţii acolo. Şi la primul strigăt al inocenţei asasinate, poarta s-a închis trântită în urma noastră. Eramân nfern, n-am mai ieşit din el niciodată. De şase ani îndelun-laţi, încercăm să ne împăcăm cu soarta noastră. Fantomele Şnetenoase din insulele fericite nu ni se mai arată decât în adâncul altor ani îndelungaţi, încă viitori, fără de foc şi fără de soare.

Şi-atunci, în această Europă jilavă şi neagră, cum să nu licuviinţăm, cu o înfiorare de regret şi de dificilă complici-Jate, exclamaţia lui Chateaubriand, bătrân, către Ampere, sare pleca în Grecia: „Nu vei mai regăsi nicio frunză din ilăslinii şi niciun bob din strugurii pe care i-am văzut în Atica. Regret până şi iarba de pe vremea mea. N-am avut puterea să păstrez în viaţă nici măcar un fir”. Şi noi înşine, cufundaţi, în ţluda sângelui nostru tânăr, în bătrâneţea cumplită a acestui ultim secol, regretăm uneori iarba tuturor timpurilor, frunza măslinului pe care nu ne vom mai duce s-o vedem pentru ea jtcăşi, şi strugurii libertăţii. Omul se află pretutindeni, preţu-îndeni strigătele sale, durerea şi ameninţările sale. Greierii ttu mai au loc printre atâtea făpturi adunate laolaltă. Istoria este un pământ sterp pe care iarba nu creşte. Omul de astăzi I ales totuşi istoria şi nu putea şi nici nu trebuia să se lepede de ea. Dar în loc să ajungă s-o stăpânească, el consimte pe zi le trece să-i fie sclav. Astfel îl trădează pe Prometeu, acel fiu „cu gânduri arzătoare şi inima uşoară”. Astfel se întoarce la ttizeria oamenilor pe care Prometeu a vrut să-i salveze. „Ei vedeau fără să vadă, ascultau fără să audă, întocmai ca şi formele din vise…”

Da, e destul o seară în Provenţa, un deal fără cusur, mirosul de sare pentru a-ţi da seama că trebuie să luăm totul te ia început.

Trebuie să reinventăm focul, să restatornicim Meşteşugurile pentru a potoli foamea trupului. Atica, libertatea şi roadele ei, pâinea sufletului sunt pentru mai târziu. Ce putem face, decât să ne strigăm nouă înşine: „Ele nu vor mai fi niciodată sau vor fi pentru alţii”, şi să facem tot ce trebuie

508 *Albert Camus* pentru ca măcar aceşti alţii să nu fie frustraţi. Oare noi, care simţim acest lucru cu durere şi care încercăm totuşi să-l acceptăm cu o inimă lipsită de amărăciune, suntem în întârziere sau, dimpotrivă, am luat-o înainte, şi vom mai avea oare puterea să-i dăm ierbii o nouă viaţă?

La această întrebare ce se înalţă în secolul nostru, ne închipuim răspunsul lui Prometeu. De fapt, el l-a şi rostit: „Vă făgăduiesc reînnoire şi răscumpărare, muritori, dacă veţi fi destul de iscusiţi, destul de virtuoşi, destul de puternici pentru a le săvârşi cu propriile voastre mâini”. Dacă-i adevărat aşadar că izbăvirea este în mâinile noastre, atunci, în numele acelei forţe chibzuite şi al acelui curaj avizat pe care stărui să le simt în câţiva dintre oamenii pe care îi cunosc, întrebării puse de veac eu îi voi răspunde: „Da”. „Dreptate, mamă a mea, strigă Prometeu, tu vezi la ce suferinţe sunt supus”. Iar Hermes îl zeflemiseşte pe erou: „Mă mir că, prezicător fiind, n-ai prevăzut chinurile pe care le înduri”. „Ştiam”, răspunde răzvrătitul. Oamenii despre care vorbesc eu sunt şi ei fii ai dreptăţii. Şi ei suferă pentru nefericirea tuturor, în deplină cunoştinţă de cauză. Ei ştiu exact că dreptate oarbă nu există, că istoria nu are ochi şi că dreptatea ei trebuie aşadar respinsă pentru a i se substitui, pe cât cu putinţă, cea concepută de spirit. Astfel, Prometeu se întoarce iarăşi în secolul nostru.

Miturile nu au o viaţă în sine. Ele aşteaptă să le întrupăm noi. E destul ca un singur om din lume să răspundă la chemarea lor, şi ele ne oferă, neatinsă, toată seva lor. Pe acest om trebuie să-l păzim şi să facem ca somnul lui să nu fie cel al morţii, pentru ca învierea să fie cu putinţă. Uneori mă îndoiesc că avem voie să salvăm omul de astăzi. Dar îi mai putem salva pe copiii acestui om în trupul şi în spiritul lor. Le mai putem oferi totodată şansele fericirii şi ale frumuseţii. Dacă va

trebui să ne resemnăm la o viaţă lipsită de frumuseţea şi de libertatea pe care le implică, atunci mitul lui Prometeu se numără printre cele care ne vor aminti că orice schilodire a omului nu poate fi decât provizorie şi că nu servim nimic din om dacă nu-l servim în întregime, bacă îi este foame de pâine şi de iarbă, şi dacă-i adevărat că pâinea este mai necesară, să învăţăm să păzim amintirea ierbii. În adâncul cel mai întunecat al istoriei, oamenii lui Prometeu, fără să întrerupă anevoioasa lor meserie, vor păstra o privire asupra pământului şi asupra ierbii neobosite. Eroul înlănţuit

menţine în fulgerul şi-n tunetul divin credinţa lui calmă în om. El este astfel mai de nesfărâmat decât stânca lui şi mai răbdător decât vulturul lui. Această îndelungată îndârjire are prin ea însăşi mai mult înţeles pentru noi decât revolta împotriva zeilor. Şi această admirabilă voinţă de a nu separa şi nici de a excludeeste ceva care a împăcat întotdeauna şi încă va mai împăca inima dureroasă a oamenilor cu primăverile lumii.

1946

MIC GHID PENTRU ORAŞELE FĂRĂ TRECUT

Dulceaţa Algerului este mai degrabă italienească. Strălucirea crudă a Oranului are ceva spaniolesc. Cocoţat pe o jstâncă deasupra strâmtorilor Rummelului, Constantine te Educe cu gândul la Toledo. Dar Spania şi Italia sunt înţesate de amintiri, de opere de artă şi de vestigii exemplare. Dar Toledo a avut un El Greco al său şi un Barrès. Oraşele despre care prorbesc, dimpotrivă, sunt oraşe fără trecut. Sunt aşadar nişte jpraşe lipsite de abandon şi de înduioşare. Aici, în ceasurile de plictis ale siestei, tristeţea este implacabilă şi lipsită de melancolie. În lumina dimineţii sau în splendoarea firească a nopţilor, bucuria este, dimpotrivă, lipsită de blândeţe. Aceste grase nu oferă nimic meditaţiei şi totul pasiunii. Ele nu sunt acute nici pentru înţelepciune, mei pentru nuanţele gustului Un Barrès şi cei asemenea lui ar fi zdrobiţi aici.

Călătorii pasiunii (aceea a celorlalţi), inteligenţele prea feretenţioase, esteţii şi proaspeţii căsătoriţi nu au nimic de jcâştigatdin

această călătorie algeriană. Şi, exceptând o vocaţie absolută, n-am putea recomanda nimănui să se sihăstrească laici pentru totdeauna. Unor oameni pe care îi preţuiesc şi icare, uneori la Paris, mă întreabă despre Algeria, îmi vine să le strig: „Nu vă duceţi acolo”. Această glumă ar avea şi partea p de adevăr. Pentru că îmi dau prea bine seama ia ce se aşteaptă şi nu vor găsi. Şi totodată cunosc farmecele şi puterea vicleană ale acestei ţări, felul insinuant în care îi reţine pe cei ce zăbovesc aici, îi imobilizează, îi înţărca întâi de întrebări şi-i adoarme în cele din urmă în viaţa de toate zilele. Revelaţia acestei lumini, atât de sclipitoare încât devine aeagră şi albă, are la început ceva înăbuşitor. I te abandonezi, te fixezi în ea şi apoi bagi de seamă că această prea îndelungată splendoare nu dă nimic sufletului şi nu e decât o desfătare excesivă. Ai vrea atunci să te întorci către spirit. Dar oamenii acestui ţinut, şi în asta constă puterea lor, au pare-se mai multă inimă decât spirit. Vă pot fi prieteni (şi ce
512 *Albert Camus* prieteni!), dar nu vor fi confidenţii voştri, lucru care probabil că ar înfricoşa în acest Paris unde se cheltuieşte cu risipă atâta suflet şi unde apa confidenţelor curge, şopocăind nesfârşit printre fântâni, statui şi grădini.

Pământul acesta seamănă cel mai mult cu Spania. Dar Spania lipsită de tradiţie n-ar fi decât un deşert frumos. Şi nu există decât o anumită seminţie de oameni, exceptându-i pe cei născuţi întâmplător acolo, cărora le-ar putea trece prin minte să se retragă în deşert pentru totdeauna. Născut fiind în acest deşert, n-aş fi în stare să vorbesc despre el ca un vizitator. Cine alcătuieşte catalogul farmecelor unei femei mult iubite? Nu, o iubeşte pe de-a-ntregul, cu una, două înduioşări precise, pentru unanume chip de a se bosumfla, iubit între toate, sau pentru un fel anume de a scutura din cap. Tot astfel, între mine şi Algeria există o lungă legătură care nu se va sfârşi niciodată şi care mă împiedică să fiu întru totul clarvăzător faţă de ea. Atâta doar că, străduindu-te îndelung, poţi izbuti să desluşeşti, oarecum în abstract, amănuntul iubit în ceea ce iubeşti. Exerciţiul acesta şcolăresc e tot ce pot încerca aici în ceea ce priveşte Algeria.

Înainte de toate, tineretul de aici este frumos. Arabii, fireşte,

apoi ceilalţi. Francezii din Algeria sunt un neam corcit din amestecuri surprinzătoare. Spanioli şi alsacieni, italieni, maltezi, evrei, în sfârşit greci s-au întâlnit pe acest pământ. Ca şi în America, încrucişările acestea brutale au dat rezultate fericite. Plimbându-vă prin Alger, priviţi încheieturile mâinilor femeilor şi ale tinerilor şi apoi gândiţi-vă ce se poate vedea în metroul parizian.

Călătorul încă tânăr va observa, de asemenea, că femeile de aici sunt frumoase. Locul cel mai bun pentru a băga în seamă acest lucru este terasa Cafenelei Facultăţilor, din strada Michelet, la Alger, cu condiţia să te afli acolo într-o dimineaţă de duminică, în luna aprilie. Cohorte de femei tinere, încălţate cu sandale, îmbrăcate în ţesături uşoare şi viu colorate, urcă şi coboară strada. Poţi să le admiri fără falsă ruşine: pentru asta au şi venit La Oran, barul Cintra, de pe bulevardul Gallieni, este, de asemenea, un bun loc de observaţie. La Constantine, poţi să te plimbi în acelaşi scop în jurul chioşcului fanfarei. Dar marea fiind la sute de kilometri, probabil că făpturilor pe care le întâlneşti acolo le lipseşte

totuşi ceva. În general, şi din cauza acestei aşezări geografice, Constantine oferă mai puţine agremente, numai că aici calitatea plictisului este mai subtilă.

Primul lucru pe care trebuie să-l facă un călător sosit vara

Este să se ducă pe plajele ce împrejmuiesc oraşele. Va vedea acolo aceiaşi tineri, mai strălucitori pentru că sunt mai puţin

Îmbrăcaţi. Soarele le conferă atunci ochii somnoroşi ai animalelor mari. În această privinţă, plajele Oranului sunt

Bele mai frumoase, natura şi femeile fiind mai sălbatice.

În ceea ce priveşte pitorescul, Algerul îţi pune la idemână un oraş arab, Oranul un oraş negru şi un cartier paniol, Constantine un cartier evreiesc. Algerul are un şirag le bulevarde către mare; aici trebuie să te plimbi noaptea. Dranul are puţini copaci, dar cele mai frumoase pietre din lame. Constantine are un pod suspendat pe care toată lumea fotografiază. În zilele foarte vântoase, podul se leagănă asupra strâmtorilor adânci ale Rummelului, dându-ţi o senzaţie de

primejdie.

Călătorului sensibil îi recomand, dacă se duce cumva la fviger, să bea lichior de ananas sub bolţile portului, dimineaţa să mănânce, la Pescărie, peşte proaspăt prins şi fript pe cărbuni, să asculte muzică arabă într-o cafenea mică al cărei sume l-am uitat, de pe strada Lirei; să se aşeze, la ora şase seara, la piciorul statuii ducelui de Orléans, în Piaţa Guvernământului (nu pentru duce, ci pentru că pe acolo trece multă lume şi te simţi bine); să dejuneze apoi la restaurantul Padovani, un soi de dancing pe piloţi, pe ţărmul mării, unde viaţa e totdeauna uşoară; să viziteze cimitirele arabe, în primul rând pentru a găsi acolo pacea şi frumuseţea, apoi pentru a preţui la valoarea lor cetăţile mârşave în care ne depozităm noi morţii; să fumeze o ţigară pe strada Măcelarilor, în Kasbah, printre spline, ficaţi, mezenteri şi plămâni din care picură sânge (ţigara e necesară, acest ev mediu împrăştie mirosuri puternice).

Cât despre rest, trebuie să ştii să bârfeşti Algerul când te afli la Oran (a se insista pe superioritatea comercială a portului Oran), să iei Oranul peste picior când te afli la Alger (a se accepta fără rezerve ideea că oranezii „nu ştiu să trăiască”) şi, cu orice prilej, să recunoşti umil superioritatea Algeriei asupra Franţei metropolitane. Făcând aceste concesii, vei avea prilejul să-ţi dai seama de superioritatea reală a algerianului asupra francezului, adică de generozitatea sa nemărginită şi de ospitalitatea sa firească.

Şi poate că aici aş renunţa la orice fel de ironie. În definitiv, modul cel mai bun de-a vorbi despre ceea ce iubeşti este acela de-a vorbi cu uşurătate. Întotdeauna când e vorba Ue Algeria, mi-e frică să apăs pe acea strună interioară care îi corespunde în mine şi al cărei cântec orb şi grav îl cunosc. Dar în schimb pot spune cel puţin că ea este adevărata mea patrie şi că, oriunde pe lume, îi recunosc pe fiii şi pe fraţii mei după acel râs prietenesc ce mă cuprinde când îi văd. Da, ceea ce iubesc în oraşele algeriene nu se desparte niciodată de oamenii care le populează. Iată de ce prefer să mă aflu acolo la ora aceea de seară când birourile şi casele revarsă, pe străzile încă obscure, o mulţime flecară ce sfârşeşte prin a curge până pe bulevardele din faţa

mării şi începe să amuţească acolo, pe măsură ce noaptea pogoară şi luminile cerului, farurile golfului şi felinarele oraşului se contopesc încet-încet în aceeaşi palpitaţie nedesluşită. Un popor întreg se reculege astfel pe ţărmulapei, mii de singurătăţi ţâşnesc din mulţime. Atunci încep marile nopţi ale Africiiexilul regal, exaltarea deznădăjduită care îl aşteaptă pe călătorul solitar…

Nu, hotărât, nu vă duceţi acolo dacă simţiţi în pieptul vostru o inimă călâie şi dacă sufletul vostrueste o jivină săracă! Dar, pentru cei care cunosc sfâşierile între da şi nu, între amiezi şi miezul nopţii, între revoltă şi iubire, pentru cei, în sfârşit, care iubesc rugurile în faţa mării, există, acolo, o flacără care îi aşteaptă.

1947

EXILUL ELENEI

VARA 517

Mediterana are tragismul ei solar, altul decât al ceţurilor. Sunt seri, pe mare, la poalele munţilor, când noaptea cade peste curba desăvârşită a vreunui golfuleţ şi când din apele tăcute se înalţă o plenitudine înfricoşata. Pe aceste locuri putem înţelege că grecii, atunci când au ajuns la deznădejde, au ajuns întotdeauna prin frumuseţe şi prin ceea ce este copleşitor în ea. În această nefericire aurită, tragedia culminează! Timpul nostru, dimpotrivă, şi-a hrănit deznădejdea în urâciune şi în zvârcoliri. Iată de ce Europa ar fi abjecta, dacă durerea ar putea fi vreodată abjectă.

Noi am exilat frumuseţea, grecii au pus mâna pe arme pentru ea. Prima deosebire, dar care are obârşii adânci. Gândirea grecească şi-a făcut întotdeauna metereze din ideea de limită. Ea n-a împins nimic până la capăt, nici sacralul, nici raţiunea, pentru că n-a negat nimic, nici sacralul, nici raţiunea, ci a ţinut seamă de toate, echilibrând umbra cu lumină. Europa noastră, dimpotrivă, avântată în cucerirea totalităţii, este fiica excesului. Ea neagă frumuseţea, aşa precum neagă tot ceea ce nu proslăveşte. Şi, deşi în chip diferit, ea

(roslăveşte un singur lucru, şi anume imperiul viitor al raţiunii n nebunia ei, ea împinge tot mai departe limitele eterne şi, numaidecât, obscure Ennii se abat asupră-i şi o sfâşie. Dar Nemesis veghează, zeiţă

a măsurii, nu a răzbunării. Toţi cei care depăşesc limita sunt pedepsiţi de ea fără cruţare.

Grecii, care s-au tot întrebat secole de-a rândul ce anume este drept, n-ar putea înţelege ideea noastră despre dreptate. Echitatea, pentru ei, presupunea o limită, în timp ce întregul nostru continent se zbate în căutarea unei dreptăţi pe care o vrea totală. În zorii gândirii greceşti, Heracht înţelegea că dreptatea hotărniceşte însuşi universul fizic. „Soarele nu va ieşi din hotarele lui, altminteri Eriniile care păzesc justiţia vor şti să-l găsească". Noi, care am scos universul şi spiritul din orbita lor, râdem de această ameninţare. Pe un cer beat aprindem sorii pe care ni-i dorim. Dar hotarele există oricum şi noi o ştim prea bine. În cele mai nesăbuite demenţe, visăm un echilibru pe care l-am lăsat în urmă şi pe care credem candid că îl vom regăsi la capătul erorilor noastre. Copilărească prezumţie şi care îndreptăţeşte popoare copii, moştenitoarele nebuniilor noastre, să ne călăuzească astăzi istoria. Un fragment atribuit aceluiaşi Heraclit enunţă simplu: „Prezumţie, regres al progresului". Şi, multe secole după I efesian, Socrate, în faţa primejdiei de a fi condamnat la I moarte, nu-şi recunoaşte nicio altă superioritate în afară de „aceea de a nu crede că ştie ceea ce ignoră. Viaţa şi gândirea, cele mai exemplare din aceste secole se împlinesc astfel într-o mândră mărturisire de ignoranţă. Uitând toate acestea, noi ne-am uitat virilitatea. Am preferat puterea care mai imuţăreşte măreţia, întâi pe Alexandru, iar apoi pe cuceritorii aromani, pe care autorii noştri de manuale, printr-o neasemuită josnicie sufletească, ne învaţă să-i admirăm. Am fost cuceritori la rândul nostru, am strămutat hotarele, am iştăpânit cerul şi pământul. Raţiunea noastră a pustiit totul. În sfârşit singuri, desăvârşim imperiul nostru într-un deşert, pum ne-am putea oare închipui acel echilibru superior în care natura cumpănea istoria, iar frumuseţea binele, şi care aducea muzica numerelor până şi în tragedia sângelui? Noi întoarcem spatele naturii, ne ruşinăm de frumuseţe. Jalnicele noastre tragedii târăsc cu ele un miros de birou şi sângele care şiroieşte în ele are culoarea cernelii grase.

Iată de ce astăzi este indecent să ne proclamăm copiii aDreciei.

Sau atunci nu suntem decât copiii ei renegaţi. Aşezând istoria pe tronul lui Dumnezeu, ne îndreptăm spre teocraţie, asemenea celor pe care grecii îi numeau barbari şi împotriva cărora au luptat până la moarte în apele Salami-pnei. Dacă vrem să înţelegem bine prin ce ne deosebim, atunci trebuie să ne adresăm aceluia dintre filosofii noştri care este TBdevăratul rival al lui Platon. „Numai oraşul modern, îndrăzneşte să scrie Hegel, oferă spiritului terenul pe care Poate dobândi conştiinţa de sine”. Trăim astfel în epoca mafelor oraşe. În mod deliberat, lumea a fost amputată de ceea Ce înseamnă permanenţa ei: natura, marea, dealul, medi-laţia serilor. Conştiinţă nu mai există decât pe străzi, pentru a numai pe străzi există istorie, aşa s-a decretat. Şi, drept formare, operele noastre cele mai semnificative aduc mărtu-fpe aceleiaşi prejudecăţi. Zadarnic căutăm peisajele în marea literatură europeană de la Dostoievski încoace. Istoria nu explică nici universul natural care exista înaintea ei, nici fruinuseţea care este mai presus de ea. A preferat aşadar să le ignore. În timp ce Platon cuprindea totul, absurdul, raţiunea

şi mitul, filosofii noştri nu cuprind decât fie absurdul fie raţiunea, pentru că şi-au întors privirea de la celelalte. Cârtiţa cugetă.

Creştinismul este primul care a substituit contemplării lumii tragedia sufletului. Dar, cel puţin, el se raporta la o natură spirituală şi, prin ea, menţinea o anumită fixitate. Dumnezeu o dată mort, nu mai rămân decât istoria şi puterea. De multă vreme, tot efortul filosofilor noştri n-a ţintit decât să înlocuiască noţiunea de natură umană cu cea desituaţie şi armonia străveche cu elanul dezordonat al hazardului sau cu acţiunea neînduplecată a raţiunii. În timp ce grecii îngrădeau voinţa în hotarele raţiunii, noi am ajuns să punem elanul voinţei în inima raţiunii, care a devenit astfel ucigaşă. Pentru greci, valorile erau preexistente oricărei acţiuni şi menirea lor era tocmai aceea de a-i fixa limitele. Fifosofia modernă pune valorile la sfârşitul acţiunii. Ele nu sunt, ci devin valori, şi nu le cunoaştem pe de-a-ntregul decât odată cu împlinirea istoriei cu ele, Urnita dispare, şi, cum nu există acord cu

privire la ce vor fi ele, cum nu există” lupte care, fără frâna aceloraşi valori, să nu se întindă la nesfârşit, mesianismele de astăzi se înfruntă şi vuietele lor se topesc în ciocnirile dintre imperii. Excesul este un incendiu, după Heraclil. Incendiul se întinde, Nietzsche este depăşit. Europa nu mai filosofează cu lovituri de ciocan, ci cu lovituri de tun.

Dar natura continuă să existe totuşi. Nebuniei oamenilor ea îi opune cerurile sale calme şi îndreptăţirile sale. Până când atomul va lua şi el foc, iar istoria se va împlini în triumful raţiunii şi în agonia speciei. Dar grecii n-au spus niciodată că limita nu poate fi depăşită. Au spus că ea există şi că cel care se încumetă s-o depăşească este lovit fără milă. Nimic din istoria de astăzi nu-i poate dezminţi.

Atât spiritul istoric, cât şi artistul vor să refacă lumea. Dar artistul, printr-o obligaţie firească lui, îşi cunoaşte limitele, în timp ce spiritul istoric le ignoră. Iată de ce sfârşitul celui din urmă este tirania, în timp ce pasiunea celui dintâi este libertatea. Toţi cei care astăzi luptă pentru libertate, luptă în ultimă instanţă pentru frumuseţe. Nu-i vorba, fireşte, de apărarea frumuseţii pentru ea însăşi. Frumuseţea nu se poate lipsi de om şi nu-i vom da trupului nostru măreţia şi seninătatea decât urmându-l în nefericirea sa. Niciodată nu vom mai fi nişte solitari. Dar nu-i mai puţin adevărat că omul nu se poate lipsi de frumuseţe şi s-ar părea că tocmai acest lucru se preface că-l ignoră epoca noastră. Ea se încordează pentru a atinge absolutul şi dominaţia, vrea să transfigureze lumea înainte de a fi atins ultimele ei hotare, s-o ordoneze înainte de a o fi înţeles. Şi astfel, orice ar pretinde, ea trădează lumea. La Calipso, Ulise poate alege între nemurire şi pământul patriei sale. El alege pământul, şi, odată cu el, moartea. Astăzi, noi nu mai putem înţelege o măreţie atât de simplă. Alţii vor spune că ne lipseşte smerenia. Dar cuvântul acestaeste până la urmă echivoc. Asemenea bufonilor lui Dostoievski, care se laudă cu orice prilej, urcă la stele şi sfârşesc dezvăluindu-şi josnicia în primul loc public, singurul lucru care ne lipseşte este mândna omului care înseamnă fidelitate faţă de propriile limite, iubire clarvăzătoare a (Condiţiei sale.

„Urăsc epoca mea”, scria Saint-Exupbry înainte de moarte, din

motive nu prea depărtate de cele despre care am ivorbit. Dar, oricât de şnşietor ar fi acest strigăt, venind din i partea unui om care îi iubea pe oameni pentru ceea ce este [admirabil în ei, noi nu-l vom prelua. Ce tentaţie totuşi, în anume ceasuri, să-i întorci spatele acestei lumimohonte şi descărnate! Dar epoca aceasta este a noastră şi nu putem [trăi urându-ne. Ea n-a decăzut atât de mult decât prin excesul fvirtuţilor sale şi, deopotrivă, prin măreţia defectelor sale. Vomlupta pentru una dintre cele mai străvechi virtuţi ale ei. [Care anume? Caii lui Patrocle îşi plâng stăpânul mort în bătălie. Totul este pierdut. Dar lupta reîncepe cu Ahile şi la Icapătul ei se află biruinţa, pentru că prietenia a fost asasinată; prietenia este o virtute.

Ignoranţa mărturisită, refuzul fanatismului, hotarele lumii şi ale omului, chipul iubit, frumuseţea, în sfârşit, iată tabăra în care ne vom reîntâlni cu grecii. Într-un anumit fel, sensul istoriei de mâine nu-i acela pe care îl credem. El se află în lupta dintre creaţie şi inchiziţie. În ciuda preţului pe Kare artiştii îl vor plăti pentru mâinile lor goale, putem spera [totuşi în victoria lor. Şi iarăşi filosofia beznei se va spulbera deasupra mării sclipitoare. O, cuget de amiază, războiul troian se dă departe de câmpurile de bătălie! Şi de astă dată, zidurile cumplite ale cetăţii moderne se vor nărui pentru a Mescătuşa, „suflet senin precum liniştea mărilor”, frumuseţea Elenei.

1948

ENIGMA

Căzute din înaltul cerului, valuri de soare saltă pe câmpie jur-împrejurul nostru. Totul amuţeşte în faţa acestui vuiet şi munţii Luberonului, în zare, nu sunt decât un uriaş bloc de tăcere pe care o ascult întruna. Ciulesc urechea, cineva aleargă spre mine, în depărtare, prieteni nevăzuţi mă cheamă, bucuria mea creşte, aceeaşi ca şi altă dată, cu ani în urmă. Din nou, o enigmă fericită mă ajută să înţeleg totul.

Unde-i absurditatea lumii? Să fie oare această strălucire au amintirea absenţei sale? Cu memoria atât de plină de soare, cum de-am putut miza pe absurd? Toţi se miră în jurul meu; uneori mă mir şi eu însumi. Aş puţea să răspund, şi să-mi răspund, că tocmai soarele

mă ajută şi că lumina lui, prea groasa, coagulează universul şi formele sale într-o strălucire întunecată. Dar acelaşi lucru s-ar putea spune altfel şi, în faţa acestei lumini albeşi negre, care pentru mine a fost întotdeauna cea a adevărului, aş vrea să-mi dezvălui cu simplitate gândul asupra acestei absurdităţi pe care o cunosc mult prea bine pentru a suporta să aud discutându-se despre ea fără nuanţe. De altfel, vorbind despre ea, vom ajunge din nou să vorbim despre soare.

Niciun om nu poate spune ce este el de fapt Dar, uneori, poate spune ce nu este. Celui care mai caută încă, i se cer concluzii ultime. Voci nenumărate îi şi aduc la cunoştinţă ce anume a găsit şi totuşi el ştie, nu asta era. Să căutăm şi să-i lisăm pe ceilalţi să vorbească? Fireşte. Dar, din când în când, trebuie să ne şiapărăm. Nu ştiu ce caut, numesc acel ceva cu prudenţă, mă dezic, mă repet, înaintez şi dau îndărăt. Mi se porunceşte, cu toate acestea, să-i pun un nume sau numele, o dată şi pentru totdeauna. Mă răzvrătesc atunci; oare nu Cumva jjierdem ceea ce a primit un nume, şi tocmai din acest ttotiv 7 Iată măcar ceea ce pot încerca să spun.

Dacă ar fi să-i dau crezare unui prieten de-al meu, un bărbat are întotdeauna două caractere, al său şi pe acela pe care i-l atribuie femeia sa. Să înlocuim cuvântul femeie cu acela

 de societate şi vom înţelege cum o formulă, pe care un scriitor a legat-o de întreg contextul unei sensibilităţi, poate fi izolată prin modul în care o comentăm şi prezentată autorului ei ori de câte ori simte dorinţa să vorbească despre altceva. Cuvântul este ca şi actul: „Dumneata i-ai dat viaţă acestui copil?” „Da”. „Este aşadar fiul dumitale”. „Nu-i chiar atât de simplu, nu-i chiar atât de simplu!” Astfel Nerval, într-o noapte blestemată, s-a spânzurat de două ori, întâi pentru el însuşi, care era nefericit, apoi pentru legenda sa, care îi ajută pe câţiva să trăiască. Nimeni nu poate scrie despre adevărata nefericire, nici despre anumite fericiri, şi nu voi încerca s-o fac aici. Cât despre legendă, o putem descrie şi ne putem închipui măcar pentru o clipă că am spulberat-o.

Un scriitor scrie în bună măsură pentru a fi citit (pe cei care spun contrariul, să-i admirăm, dar să nu le dăm crezare). Şi totuşi, la

noi, el scrie din ce în ce mai mult pentru a obţine acea ultimă consacrare ce constă în a nu fi citit într-adevăr, din clipa în care poate furniza materia unui articol pitoresc în presa noastră de mare tiraj, are toate şansele să fie cunoscut de un număr destul de mare de persoane care nu-l vor citi niciodată, pentru că se vor mărgini să-i cunoască doar numele şi să citească ceea ce se va scrie despre el. Va fi cunoscut (şi uitat) nu pentru ceea ce este, ci conform imaginii pe care iova compune cine ştie ce ziarist grăbit. Pentru a-ţi face un nume în literatura, nu trebuie aşadar să scrii neapărat cărţi. E destul să treci drept cineva care a scris una despre care presa de seară va fi fost vorbit şi pe care vei dormi liniştit de acum înainte.

Mai mare sau mai mică, această reputaţie va fi desigur uzurpată la un moment dat. Dar ce să facem? Să admitem mai degrabă că şi acest inconvenient poate fi o binefacere. Medicii ştiau că unele boli sunt necesare: ele compensează, în felul lor, o anumită dezordine funcţională care, altminteri, s-ar traduce în dezechilibre şi mai grave. Există astfel constipaţii fericite şi artritisme providenţiale. Din potopul de cuvinte şi de judecăţi pripite, ce îneacă astăzi orice activitate publick într-un ocean de frivolitate, scriitorul francez învaţă cel puţin o modestie de care are mereu nevoie în sânul unei naţiuni care, pe de altă parte, acordă meseriei sale o importanţă disproporţionată. A-ţi vedea numele în două, trei ziare cunoscute este b încercare atât de grea încât, vrând-nevrând, sufletul se alege cu unele foloase. Lăudată fie aşadar societatea care, cu o cheltuială atât de mică, ne învaţăzi de zi, prin înseşi elogiile ei, că măreţiile pe care le salută nu înseamnă

mai nimic. Cu cât zarva stârnită este mai gălăgioasă, cu atât mai repede se şi stinge. Ea aminteşte de focul de câlţi care era deseori aprins la porunca lui Alexandru al VI-lea, ca să-şi aducă aminte că gloria acestei lumi este trecătoare ca fumul. Dar să lăsăm ironia. Va fi destul să spunem, în scopul pe care ni l-am propus, că un artist trebuie să se resemneze, cu voie bună, şi să lase ca acea imagine a sa pe care ştie că n-o merită să se târască prin anticamerele dentiştilor şi ale coafo –,rilor. Am cunoscut astfel un scriitor la modă despre care se

spunea că noapte de noapte prezidează tot soiul de bacanale ipicloase, unde nimfele se înveşmântează doar în pletele lor şi unde faunii au unghiile îndoliate. S-ar fi putut pune, desigur, întrebarea cum de mai găsea timp să serie o operă ce ocupă câteva rafturi de bibliotecă. În realitate, acest scriitor, ca mulţi confraţi de-ai săi, doarme noaptea pentru ca în fiecare zi să muncească ore îndelungate la masa lui, şi bea apă minerală ca să-şi cruţe ficatul. Ceea ce nu-l împiedică pe francezul de rând, bine cunoscut pentru sobrietatea lui sahariană.

P şi pentru scrupuloasa lui curăţenie, să se scandalizeze la ideea unul dintre scriitorii noştripredică beţia şi jegul. Eczemele nu lipsesc. Eu însumi pot oferi o excelentă reţetă cu care se obţine cu cheltuială puţină reputaţia de mare auster. import, într-adevăr, povara acestei reputaţii de care prietenii mei rid cu multă poftă (în ceea ce mă priveşte, aş roşi mai degrabă, până-ntr-atât o uzurp şi ştiu acest lucru). Va fi destul, de exemplu, să declini cinstea de-a cina cu directorul unui ziar pe care nu-l stimezi. Într-adevăr, simpla decenţă nu feste de conceput fără cine ştie ce întortocheată infirmitate sufletească. Pe nimeni nu-l va duce de altfel gândul că de vreme ce refuzi dineul acelui director o faci probabil şi pentru că într-adevăr nu-l stimezi, dar şi mai ales temându-te că te vei plictisi – şi ce poate fi mai plicticos decât un autentic dineu parizian?

Trebuie să ne resemnăm aşadar. Dar atunci când se iveşte prilejul, putem încerca să corectăm tirul, să repetăm în acest caz că ar fi cu neputinţă să fii la nesfârşit un pictor al absurdului şi că nimeni nu poate crede într-o literatură deznădăjduită. Bineînţeles, nimic nu te împiedică vreodată să scrii, sau să fi scris, un eseu despre conceptul de absurd.

Dar, la urma urmei, se poate scrie şi despre incest fără ca, împins de asta, să te fi năpustit asupra bietei tale surori, şi nicăieri n-am citit că Sofocle şi-ar fi ucis vreodată tatăl şi necinstit mama. Ideea că orice scriitor scrie neapărat despre el însuşi şi că se zugrăveşte pe sine în cărţile sale este una din

puerilităţile pe care ni le-a lăsat drept moştenire romantismul. Nu-i deloc exclus, dimpotrivă, ca un artist să se intereseze în primul rând de ceilalţi sau de epoca lui, sau de nişte mituri familiare, şi chiar dacă i se întâmplă să se aducă pe el însuşi pe scenă, rareori putem socoti că se înfăţişează aşa cum este el în realitate. Operele unui om evocă adeseori istoria nostalgiilor sau a tentaţiilor sale, aproape niciodată propria sa biografie, mai ales atunci când se pretind autobiografice. Niciun om n-a îndrăznit vreodată să se zugrăvească aşa cum este.

În măsura în care acest lucru e posibil, mi-ar fi plăcut, dimpotrivă, să fiu un scriitor obiectiv. Numesc obiectiv un autor care îşi propune anumite subiecte fără a se lua vreodată pe sine însuşi drept obiect. Dar mania contemporană de a confunda scriitorul cu propriul său subiect n-ar putea admite această libertate relativă a autorului. Şi iată cum poţi deveni un profet al absurdului. Ce altceva am făcut totuşi decât să meditez asupra unei idei pe care am găsit-o pe străzile vremii mele? Că eu însumi am nutrit această idee (şi că o parte din mine o hrăneşte şi astăzi), împreună cu toată generaţia mea, se înţelege de la sine. Atâta doar că m-am situat faţă de ea la distanta necesară pentru a o dezbate şi a-i determina sensul logic, „tot ce am putut scrie după aceea o dovedeşte suficient. Numai că este mai comod să exploatezi mai degrabă o formulă decât o nuanţă. Lumea a ales formula: iată-mă absurd ca şi înainte vreme.

La ce bun să mai spun că, în experienţa care mă interesa şi despre care s-a întâmplat să scriu, absurdul nu poate fi considerat decât ca o poziţie de plecare, chiar dacă amintirea şi emoţia sa însoţesc demersurile ulterioare. La fel, păstrând cu grija toate proporţiile, îndoiala carteziană, care este metodică, nu-i suficientă pentru a face din Descartes un sceptic, în orice caz, cum am putea să ne limităm doar la ideea că nimic n-are sens şi să pierdem orice speranţă? Fără să mergem până în miezul lucrurilor, putem remarca cel puţin că, aşa cum nu există materialism absolut, de vreme ce numai pentru a alcătui acest cuvânt trebuie oricum să spunem că mai există pe lume ceva în plus pe lângă materie, nu există nici nihilism total. Din clipa când

spunem că totul este nonsens, exprimăm ceva ce are sens. A-i refuza lumii orice semnificaţie înseamnă a suprima orice judecată de valoare. Dar a trăişi, de exemplu, a te hrăni, este în sine o judecată de valoare. Alegem să durăm din clipa când nu acceptăm să murim de foame, recunoscând astfel că viaţa are o valoare, cel puţin relativă, şi apoi ce poate să însemne o literatură deznădăjduită? Deznădejdea este tăcută. Tăcerea însăşi, de altminteri, păstrează un sens atunci când ochii vorbesc. Adevărata deznădejde este agonie, mormânt sau prăpastie. Când vorbeşte, raţionează, scrie mai ales, fratele ne întinde numaidecât mâna, arborele se justifică, iubirea se naşte. O literatură deznădăjduită este o contradicţie în termeni.

Bineînţeles, nu am nimic comun cu un anumit tip de optimism. Am crescut, împreună cu toţi cei de vârsta mea, în răpăitul tobelor primului război mondial şi, de atunci încoace, istoria noastră a fost o necurmată succesiune de crime, nedreptăţi sau violenţe. Dar adevăratul pesimism, care există, constă în a supralicita atâta cruzime şi infamie. Niciodată, în ceea ce mă priveşte, n-am încetat's combat această dezonoare şi nu-i urăsc decât pe cei cruzi. În cea mai adâncă beznă a nihilismului nostru, am căutat doar raţiunile depăşirii acestui nihilism. Şi nicidecum pentru că aş fi un virtuos, nici datorită unei deosebite nobleţi sufleteşti, ci dintr-o fidelitate instinctivă faţă de lumina în care m-am născut şi în care, de milenii, oamenii au învăţat să respecte viaţa pâilă şi în suferinţă. Eschil e deseori plin de deznădejde; cu toate acestea, el străluceşte şi încălzeşte. În centrul universului nu găsim firavul nonsens, ci enigma, adică un sens pe care îl descifrăm prost pentru că strălucirea lui orbeşte. Şi tot astfel, arsura istoriei noastre li se poate părea de neîndurat fiilor nevrednici, dar fideli cu îndărătnicie, ai Greciei, care mai supravieţuiesc; în acest secol descărnat, dar până la urmă o îndură pentru că fvor s-o înţeleagă. În centrul operei noastre, fie ea şi neagră, (străluceşte un soare neistovit, acelaşi care strigă astăzi peste câmpie şi peste dealuri.

Aşa stând lucrurile, focul de câlţi poate să ardă în voie; ce importanţă are ce putem părea şi ce anume uzurpăm? Ceea ce suntem, ceea ce trebuie să fim e destul pentru a ne umple vieţile şi pentru a da

un ţel strădaniei noastre. Parisul este o admirabilă cavernă, şi locuitorii săi, văzând cum propriile lor umbre se zbuciumă pe peretele din fund, le socotesc drept singura realitate. La fel se întâmplă şi cu strania şi efemera pună pe care o împarte acest oraş. Dar noi am învăţat, Ideparte de Paris, că în spatele nostru există o lumină, „că trecuie să ne întoarcem, desprinzându-ne din lanţuri, pentru a o privi în faţă, şi că misiunea noastră înainte de a muri este să încercăm, străbătând toate cuvintele, să-i punem un nume. Fiecare artist se află, fără îndoială, în căutarea adevărului

526 *Albert Camus* său. Dacă acest adevăr este mare, fiecare operă îl apropie de el sau, cel puţin, gravitează ceva mai aproape de acest centru, soare ascuns, în care totul urmează să se mistuie într-o zi. Dacă este mediocru, fiecare operă îl depărtează de el şi centrul e atunci pretutindeni, lumina se destramă. Dar, în căutarea sa îndârjită, artistul nu poate fi ajutat decât de cei care îl iubesc şi, aşijderea, de cei care, iubind sau creând ei înşişi, găsesc în patima lor măsura oricărei pasiuni şi ştiu astfel să judece.

Da, atâta zarvă… când pacea ar însemna să iubeşti şi să creezi în tăcere! Dar trebuie să ştim să răbdăm. Încă o clipă, şi soarele pecetluieşte gurile.

1950

I

ÎNTOARCERE LA TIPASA

Ai navigat cu suflet aprig departe de locaşul tatălui tău, trecând printre îndoitele stânci ale mării şi locuieşti pe unpământ străin.

MEDEEA

De cinci zile de când curgea neîncetat peste Alger, ploaia sfârşise prin a uda şi marea. Din înaltul unui cer care părea de nesecătuit, puhoaie neîntrerupte, atât de dense că păreau vâscoase, se abăteau asupra golfului. Cenuşie şi moale ca un burete uriaş, marea se umfla în golful lipsit de contururi. Dar suprafaţa apelor părea aproape neclintită sub ploaia statornică. Ici-colo doar o mişcare imperceptibilă şi largă înălţa deasupra mării o pâclă tulbure ce venea să acosteze în port, sub o centură de bulevarde ude. Oraşul însuşi, cu toate zidurile

sale albe şiroind de umezeală, exala o altă pâclă, care se ducea în întâmpinarea celei dintâi. Oriîncotro te întorceai, ai fi spus că respiri apă, că aerul însuşi poate fi băut.

În faţa mării înecate, rătăceam, aşteptam, în acest Alger de decembrie care pentru mine rămânea oraşul verilor. Fugisem de noaptea Europei, de iarna chipurilor. Dar până şi oraşul verilor se golise de râsetele sale şi nu-mi oferea decât spinări rotunde şi lucioase. Seara, în cafenelele violent luminate unde mă refugiam, îmi citeam vârsta pe nişte feţe pe care le cunoşteam fără să le pot da un nume. Ştiam doar că aceia care le purtau fuseseră tineri odată cu mine şi că nu mai erau tineri.

Mă încăpăţânam cu toate acestea, fără să ştiu ce anume aşteptam, dacă nu cumva clipa întoarcerii la Tipasa. Sigur, este o mare nebunie, şi aproape totdeauna pedepsită, să te întorci pe meleagurile tinereţii şi să vrei să retrăieşti la patruzeci de ani tot ce-ai iubit sau de care te-ai bucurat din plin la douăzeci. Dar eu ştiam dinainte că e o nebunie. Mai revenisem o dată la Tipasa, puţin după acei ani de război care pecetluiseră pentru minesfirşitul tinereţii. Cred că speram să regăsesc o libertate pe care n-o puteam uita într-adevăr, acolo, cu mai bine de douăzeci de ani în urmă, îmi petrecusem dimineţi întregi hoinărind printre ruine, sorbind mireasma pelinului, încălzindu-mă de pietre, descoperind micii trandafiri.

cu petale plăpânde, care îi supravieţuiesc primăverii. Abia la ceasul amiezii, când până şi greierii amuţeau, toropiţi, fugeam din faţa scânteierilor hulpave ale unei lumini ce mistuia totul Noaptea, uneori, dormeam cu ochii deschişi sub un cer şiroind de stele. Trăiam, pe atunci. După cincisprezece ani, regăseam ruinele mele, la câţiva paşi de primele valuri, urcam străzile cetăţii uitate străbătând câmpuri pline de copaci amari şi, pe colinele ce străjuiau golful, încă mai mângâiam coloanele de culoarea pâinii. Dar acum ruinele erau împrejmuite cu sârmă ghimpată şi nu mai puteai pătrunde la ele decât peste pragurile autorizate. Plimbările noaptea erau şi ele interzise din motive pe care morala pare să le încuviinţeze; ziua, întâlneai un paznic oficial.

Întâmplător, desigur, în dimineaţa aceea ploua peste toată întinderea ruinelor.

Dezorientat, rătăcind pe câmpul însingurat şi umed, încercam să regăsesc măcar acea putere, până acum credincioasă, care mă ajută să accept ceea ce există o dată ce am recunoscut că nu o pot schimba. Şi, într-adevăr, nu puteam să mă mai întorc pe albia timpului şi nici să redau lumii chipul pe care îl iubisem şi care pierise într-o singură zi, cu multă vreme în urmă. Într-adevăr, în ziua de 2 septembrie 1939, nu am plecat în Grecia, aşa cum plănuisem. Războiul, în schimb, ajunsese până la noi, apoi se întinsese şi asupra Greciei, în ziua aceea, în faţa sarcofagelor pline cu apă neagră sau sub cătinile umede, regăseam şi în mine distanţa, anii care despărţeau vremea ruinelor fierbinţi de vremea sârmelor ghimpate. Crescut întâi în spectacolul frumuseţii, care era singura mea avuţie, trăisem de la bun început în plenitudine. Apoi au urmat sârmele ghimpate, vreau să spun tiraniile, războiul, poliţiile, vremea revoltei. Am fost silit să mă supun legilor nopţii, frumuseţea zilei nu mai era decât o amintire. Şi însăşi amintirea se destrăma în această Tipasă noroioasă. De frumuseţe, de plenitudine sau de tinereţe era vorbă acum? în lumina incendiilor, lumea îşi arătase brusc zbârciturile şi rănile, vechi şi noi. îmbătrânise subit, şi noi odată cu ea. Ştiam prea bine că elanul pe care venisem să-l caut aici nu-l înalţă decât pe cel care nu ştie că este gata să se avânte. Nu poate fi iubire fără puţină inocenţă. Unde era inocenţa? Imperiile se prăbuşeau, naţiunile şi oamenii îşi sfârtecau gâtlejurile cu dinţii; gurile noastre erau mânjite de sânge. La început inocenţi fără să ştim, acum eram vinovaţi fără să vrem: misterul sporea odată cu ştiinţa noastră. Iată pentru ce ne ocupam, ce glumă tristă, de morală. Schilod, visam la virtute! Pe vremea inocenţei, nici nu ştiam că există morală. Acuma ştiam, şi nu eram în stare să trăiesc la înălţimea ei. Pe promontoriul îndrăgit odinioară, între coloanele umede ale templului nimicit, mi se părea că umblu în urma cuiva ai cărui paşi îi mai auzeam pe dale şi pe mozaicuri, dar pe care niciodată nu-l voi mai ajunge. M-am întors la Paris şi am rămas acolo câţiva ani înainte de-a mă întoarce acasă.

Ceva totuşi, de-a lungul acestor ani, îmi lipsea neştiut. După ce ai avut norocul să iubeşti cu tărie, toată viaţa trece căutând din nou acea văpaie şi acea lumină. Renunţarea la frumuseţe şi la fericirea senzuală pe care o însoţeşte, slujirea exclusivă a nefericirii cer o măreţie care îmi lipseşte. Dar, la urma urmelor, nimic din ceea ce ne sileşte să excludem nu este adevărat. Frumuseţea izolată sfârşeşte în scălâmbăiată, justiţia solitară sfârşeşte în opresiune. Cine vrea s-o slujească pe una excluzând-o pe cealaltă nu slujeşte pe nimeni, nici pe sine însuşi, şi, în cele din urmă, slujeşte îndoit nedreptatea. Vine o zi când, din prea multă rigiditate, nimic nu mă mai minunează, totul este dinainte ştiut, şi a trăi înseamnă a reîncepe. Este timpul exilului, al vieţii uscate, al sufletelor moarte. Pentru a retrăi este nevoie de un anumit har, de uitare de sine sau de-o patrie. Sunt dimineţi când, la colţul unei străzi, o rouă încântătoare îţi picură în inimă şi apoi se evaporează. Dar răcoarea ei mai stăruie şi inima noastră o cere mereu. Am simţit nevoia să plec din nou.

Şi la Alger, pentru a doua oară, rătăcind iarăşi sub aceeaşi ploaie dezlănţuită ce mi se părea că nu încetase de la o plecare pe care o crezusem definitivă, în mijlocul acelei melancolii nesfârşite cu miros de ploaie şi de mare, în ciuda cerului înnegurat, a spinărilor care alergau sub puhoiul ce se revărsa de sus, a cafenelelor cu lumină sulfuroasă ce descompunea feţele, mă încăpăţânam să sper. Nu ştiam oare că ploile din Alger, ce par să nu se sfârşească niciodată, se curmă totuşi într-o clipită, asemenea acelor râuri din ţara mea care se umflă în două ceasuri, prăpădesc hectare de pământ şi secătuiesc brusc? într-adevăr, într-o bună seară, ploaia a stat. Am mai aşteptat o noapte. O dimineaţă lichidă

I s-a înălţat, orbitoare, peste marea pură. Din cerul proaspăt! ca un ochi spălat şi respălat de ape, redus prin aceste I spălaturi succesive la urzeala sa cea mai subţire şi mai I limpede, pogora o lumină fremătătoare ce dădea fiecărei I case, fiecărui copac un desen sensibil, o noutate uimitoare. I într-o lumină asemănătoare trebuie să se fi ivit şi pământul I în dimineaţa lumii. Am apucat-o din nou pe drumul către

I Tipasa.

Nu-i unul din cei șaizeci și nouă de kilometri de drum 1 care să nu fie acoperit de amintiri şi de senzaţii. Copilăria violentă, reveriile adolescentine în timp ce motorul autobuzului torcea molcom, dimineţile, feţele proaspete, plajele, muşchii tineri veşnic încordaţi la maximum, uşoara înfricoșare de seară într-o inimă de şaisprezece ani, dorinţa de-a trăi, gloria şi veşnic acelaşi cer de-a lungul anilor, plin de o I forţă şi de o lumină de nesecătuit, el însuşi nesătul, devorând una câte una, luni de-a rândul, victimele ce i se dăruiau răstignite pe plajă, la ceasul funebru al amiezii. Şi veşnic aceeaşi mare, aproape impalpabilă dimineaţa, pe care am I regăsit-o la capătul orizontului de îndată ce drumul, părăsind Sahelul şi colinele sale cu vii de culoarea bronzului, coboară spre ţărm. Dar nu m-am oprit s-o privesc. Doream Isă revăd Chenoua, muntele greoi şi vânjos tăiat dintr-un singur stei, care împrejmuieşte la apus golful Tipasa, înainte Ide-a coborî el însuşi în mare. îl zăreşti de departe, cu mult înainte de-a ajunge, o pâclă albăstrie şi gingaşă care încă se mai contopeşte cu cerul. Dar încet, încet, pe măsură ce înaintezi, ea se condensează împrumutând în cele din urmă culoarea apelor care o împrejmuiesc, uriaş val neclintit al Icărui avânt uluitor a împietrit parcă deasupra mării brusc potolite. Şi mai aproape încă, la un pas de intrarea în Tipasa, iată statura lui semeaţă, cafenie şi verde, iată-l pe bătrânul zeu năpădit de muşchi, pe care nimic nu-l va putea clinti, I refugiu şi port pentru fiii săi, printre care mă număr şi eu.

Cu ochii aţintiţi spre el, trec în sfârşit peste sârmele ghimpate şi mă regăsesc printre ruine. Sub lumina glorioasă de decembrie, aşa cum se întâmplă doar o dată sau de două ori Kn vieţi care, apoi, se pot socoti împlinite, am regăsit exact ceea ce venisem să caut şi ceea ce, în pofida timpului şi-a lumii, mi se oferea doar mie cu adevărat, în acea natură pustie.

Din forumul acoperit de măslini, descopereai, în vale, satul. Niciun zgomot nu răzbătea dintr-acolo: fumegări străvezii urcau în aerul limpede. Şi marea tăcea înăbuşită parcă sub ploaia necurmată a

unei lumini scânteietoare şi reci. Doar un cântec îndepărtat de cocoş, răsunând dinspre Chenoua, slăvea gloria gingaşă a zilei. Înspre ruine, cât cuprindeai cu ochii, nu se vedeau decât pietre ciuruite şi pelin, copaci şi coloane desăvârşite în transparenţa aerului cristalin. Părea că dimineaţa a încremenit, că soarele s-a oprit timp de o clipă incalculabilă. În această lumină şi în această tăcere, ani întregi de mânie şi de noapte se topeau încet. Ascultam în mine un zgomot aproape uitat, ca şi cum, oprită de lungă vreme, inima mea începea lin să bată iar. Şi treaz acum, recunoşteam unul câte unul zgomotele imperceptibile care alcătuiau tăcerea: basul neîntrerupt al păsărilor, suspinele uşoare şi scurte ale mării la poalele stâncilor, freamătul copacilor, cântecul orb al coloanelor, foşnetul pelinului, şopârlele sprintene. Auzeam toate acestea şi ascultam în acelaşi timp valurile fericite ce se-nălţau în mine. Mi se părea că m-am întors în sfârşit în port, măcar pentru o clipă, şi că această clipă nu se va mai sfârşi niciodată. Dar, ceva mai târziu, soarele a urcat vizibil pe cer cu un grad. O mierlă a preludiat scurt şi, numaidecât, de pretutindeni, cântece de păsări au explodat cu o forţă, o veselie, o discordanţă plină de bucurie, o nesfârşită exaltare. Ziua şi-a reluat drumul. Avea să mă poarte până-n seară.

La amiază, pe coborâşurile nisipoase şi acoperite de heliotropi ca de-o spumă lăsată parcă în urma lor de valurile furioase ale ultimelor zile, priveam marea care, la ceasul acela, abia ce se înălţa cu o mişcare istovită, şi potoleam în mine îndoita însetare ce nu poate fi amăgită multă vreme fără ca fiinţa să nu se usuce, vreau să spun setea de a iubi şi aceea de a admira. Căci a nu fi iubit înseamnă doar un nenoroc: a nu iubi nimic înseamnă nefericire. Astăzi, această nefericire ne ucide pe toţi. Pentru că sângele, urile descărnează inima însăşi; lunga revendicare a dreptăţii secătuieşte iubirea din care totuşi s-a născut. În răcnetele în care trăim, iubirea este cu neputinţă, iar dreptatea singură nu ajunge. Iată de ce Europa urăşte ziua şi tot ce ştie să opună nedreptăţii este nedreptatea. Dar la Tipasa redescopeream că, pentru a

Împiedica dreptatea să se usuce, preafrumos fruct portocaliu ce nu conţine decât un miez amar şi sec, trebuie să păstrăm neatinse în noi o prospeţime, un izvor de bucurie, să iubim ziua care scapă nedreptăţii şi să ne întoarcem la luptă cu această lumină cucerită. Regăseam deci vechea frumuseţe, un cer tânăr, şi-mi măsurăm norocul, înţelegând în sfârşit că în anii cei mai negri ai nebuniei noastre amintirea acestui cer nu mă părăsise niciodată. Datorită lui n-am deznădăjduit. Ştiusem totdeauna că ruinele de la Tipasa erau mai tinere decât şantierele sau dărâmăturile noastre. Aici lumea reîncepea zilnic într-o lumină veşnic nouă. O, lumină! Iată strigătul tuturor personajelor care, în drama antică, sunt puse în faţa destinului lor. Acest ultim recurs era şi al nostru, şi acum ştiam. În toiul iernii, aflam în sfârşit că port în mine o vară de neînvins.

Am părăsit din nou Tipasa, am regăsit Europa şi luptele ei. Dar amintirea acestei zile mă susţine şi acum şi mă ajută să întâmpin cu aceeaşi inimă şi ceea ce înflăcărează şi ceea ce copleşeşte. Ce altceva mai pot să-mi doresc, la ceasul greu în care ne aflăm, decât să nu exclud nimic şi să învăţ a împleti cu fir alb şi cu fir negru una şi aceeaşi frânghie gatasă se rupă de atâta încordare. În tot ce am făcut sau spus până acum mi se pare că recunosc foarte bine aceste două forţe chiar când se contrazic. Nu m-am putut dezice de lumina în care m-am născut şi totuşi n-am vrut să refuz servituţile acestor vremuri. Ar fi prea facil să opun aici dulcelui nume Tipasa alte nume mai sonore şi mai crude: există pentru oamenii de astăzi o cale lăuntrică pe care o cunosc bine, căci am străbătut-o şi într-o direcţie şi în cealaltă, şi care duce de la colinele spiritului la capitalele crimei. Şi fără îndoială că oricând putem să ne odihnim, să adormim pe colină sau să intrăm în slujba crimei. Dar când renunţi la o parte din ceea ce există trebuie să renunţi tu însuţi să mai fi, trebuie să renunţi aşadar să trăieşti sau să iubeşti altfel decât prin procură. Există astfel o voinţă de-a trăi fără a refuza ceva vieţii, şi aceasta e virtutea pe care o preţuiesc cel mai mult. E drept că aş fi vrut s-o exercit măcar din când în când. Tocmai pentru că puţine epoci cer în aceeaşi măsură ca epoca noastră să accepţi deopotrivă şi binele şi răul, mi-ar plăcea să nu eludez nimic şi să

păstrez
 cu exactitate o amintire dublă. Da, există frumuseţe şi există cei umiliţi. Oricât de greu ar fi, n-aş vrea să trădez vreodată nici frumuseţea, nici pe cei umiliţi.

Dar asta încă mai seamănă a morală şi noi trăim pentru ceva care merge mai departe decât morala. Dacă i-am putea pune un nume, ce tăcere! Pe colina Sainte-Salsa, la răsărit de Tipasa, seara este locuită. Ziua mai stăruie, ce-i drept, dar sfârşeala nevăzută a luminii vesteşte amurgul. Un vânt se înalţă, uşor ca noaptea, şi dintr-odată marea fără valuri ia o direcţie şi curge de la un cap la celălalt al orizontului ca un uriaş fluviu neroditor. Cerul se întunecă. E clipa când începe misterul, zeii nopţii, ceea ce se află dincolo de plăcere. Dar cum să traduc asta? Bănuţul pe care îl iau de aici cu mine are o faţă vizibilă, un chip frumos de femeie care îmi repetă tot ce am învăţat în timpul acestei zile, şi-o faţă roasă pe care o simt sub degete în timpul întoarcerii. Ce altceva poate spune această gură fără buze, dacă nu ceea ce îmi spune o altă voce misterioasă, în mine, care îmi arată zilnic cât sunt de ignorant şi cât de fericit:

„Taina pe care o caut e îngropată într-o vale de măslini, sub iarbă şi viorelele reci, în jurul unei case vechi cu miros de viţă. Timp de mai bine de douăzeci de ani am străbătut această vale şi cele asemenea ei, i-am iscodit pe păstorii de capre, am bătut la poarta ruinelor nelocuite. Uneori, la ceasul primei stele pe cerul încă străveziu, sub o ploaie de lumină gingaşă, mi s-a părut că ştiu. Ştiam într-adevăr. Poate că ştiu mereu. Dar nimeni nu vrea să ştie de această taină, de bună seamă nici măcar eu, şi nu mă pot despărţi de ai mei. Trăiesc în familia mea care se închipuie domnind peste oraşe bogate şi hidoase, clădite din pietre şi neguri. Zi şi noapte, ea vorbeşte cu glas tare şi totul se înclină în faţa ei, care nu se înclină în faţa nimănui: este surdă la toate tainele. Cu toate acestea, puterea ei care mă mână mă plictiseşte şi se întâmplă uneori ca strigătele ei să mă obosească. Dar nefericirea ei este şi a mea, suntem din acelaşi sânge. Infirm ca şi ea, complice şi gălăgios, n-am strigat oare eu însumi printre pietre? De aceea mă căznesc să uit, rătăcesc prin oraşele noastre de fier şi de foc, îi surâd

vitejeşte nopţii, chem furtunile, nu voi trăda. Am şi uitat, de fapt: activ şi surd de acum înainte. Dar poate că într-o zi, când vom fi gata să murim de

Istovire şi de ignoranţă, voi putea renunţa la mormintele noastre gălăgioase şi mă voi duce să mă întind în vale, sub aceeaşi lumină, şi să aflu pentru ultima oară ceea ce ştiu".

1953

MAREA CÂT MAI APROAPE

JURNAL DE BORD

Am crescut în mare şi sărăcia mi-a fost plină de fast, apoi am pierdut marea, orice fel de ha mi s-a părut din clipa aceea cenuşiu, mizeria intolerabilă. De atunci, aştept. Aştept corăbiile întoarcerii, casa apelor, ziua străvezie. Sunt răbdător, politicos din răsputeri. Oamenii mă văd trecând pe frumoasele străzi savante, admir peisajele, aplaud ca toată lumea, dau mâna, dar nu eu sunt cel care vorbeşte. Sunt lăudat, visez un pic; sunt jignit, abia dacă mă mir. Apoi uit şi-i surâd celui care mă insultă sau îl salut prea politicos pe cei pe care îl iubesc. Ce să fac dacă memoria mea nu reţine decât o singură imagine? Lumea mă somează în cele din urmă să spun cine sunt. „Încă nimic, încă nimic..."

Dar mai ales la înmormântări mă întrec pe mine însumi într-adevăr, excelez. Cu pas măsurat străbat mahalalele în care înfloresc fiarele vechi, o apuc pe largile alei plantate cu arbori de ciment şi care sjvşesc în găuri de pămuit rece. Acolo, sub pansamentul abia înroşit al cerului, mă uit cum nişte vlăjgani îmi înhumează prietenii la o adâncime de trei metri. Niciodată nu dau greş când arunc în groapă floarea pe care mi-o întinde o mână mânjită de lut Cucernicia mea este precisă, emoţia exactă, ceafa înclinată tocmai cât se cuvine. Lumea admiră cuvintele mele atât de potrivite. Dar nu am niciun merit: aştept

Aştept îndelung. Uneori, mă poticnesc, sunt neîndemânatic, reuşita îmi scapă. N-are nicio importanţă, în asemenea clipe sunt singur. Mă trezesc astfel, în toiul nopţii, şi, pe jumătate adormit, mi se pare că aud un vuiet de valuri, răsuflarea apelor. Trezit de-a binelea, îmi dau seama că e vântul care se zbate prin frunzişuri şi freamătul nefericit al

orașului pustiu. Apoi, toată arta mea nu-mi ajunge ca să-mi ascund suferința sau s-o îmbrac după ultima modă.

Alteori, dimpotrivă, sunt ajutat. La New York, erau zile când, pierdut în fundul acelor puțuri de piatră și de oțel prin care rătăcesc milioane de oameni, alergam de la unul la altul, fără să le dau de capăt, istovit, până ce ajungeam să nu aflu

538 *Albert Camus sprijin decât în masa omenească ce-și caută ieșirea. Dar, de fiecare dată, chemarea îndepărtată a unui remorcher îmi reamintea că acest oraș, cisternă goală, a fost odată o insulă, și că la capul Battery apa botezului meu mă așteaptă, neagră și putredă, acoperită de plută găunoasă.*

Astfel, eu care nu stăpânesc nimic, care mi-am dăruit averea, care îmi ridic cortul în preajma tuturor caselor mele, sunt totuși un răsfățat atunci când vreau, ridic ancora la orice oră, deznădejdea mă ocolește. Deznădăjduitul nu are patrie, dar eu știu că marea mă precede și mă urmează oricând, am o nebunie la îndemână. Cei care se iubesc și trăiesc departe unii de alții pot trăi în durere, dar asta nu-i totuna cu deznădejdea: ei știu că iubirea există. Iată de ce sufăr, cu ochii uscați, din pricina exilului Mai aștept. Vine o zi, în sfârșit…

Picioarele desculțe ale marinarilor lipăie abia auzit pe punte. Plecăm în zori de zi. O dată ieșiți din port, rafale scurte de vânt compact perie zdravăn marea care se învolburează în valuri mici și fără spumă. Ceva mai târziu, vântul se răcorește și seamănă1 în apă camelii ce pier numaidecât. Astfel, toată dimineața, pânzele noastre pocnesc deasupra unui eleșteu voios. Apele sunt grele, solzoase, acoperite de bale răcoroase. Din and in când, valurile latră la etravă; o spumă amară și catifelată, salivă de zei, se prelinge de-a lungul lemnului până în apă, unde se risipește în desene care mor și renasc necontenit, spinare de cine știe ce vacă albastră și albă, vită vlăguită, care plutește în derivă multă vreme în urma dârei lăsate de noi.

De când am plecat, pescăruși urmăresc corabia noastră, fără să pară a face vreun efort, aproape fără să bată din aripi. Frumoasa lor navigare rectilinie abia ce se sprijină pe briză. Dintr-odată, un pleoscăit brutal în dreptul bucătăriilor stâraește o vânzoleală lacomă printre

păsări, risipeşte frumosul lor zbor şi aprinde un rug de aripi albe. Pescăruşii se învârtejesc nebuneşte care încotro, apoi, fără să-şi încetinească zborul, părăsesc rând pe rând vălmăşagul pentru a se năpusti în picaj spre mare. După câteva secunde, iată-i din nou laolaltă pe apă, ogradă de orătănii gureşe pe care o lăsăm în urmă, cuibărită în scobitura hulei care desfoaie alene mana lăturilor.

La amiază, sub un soare asurzitor, marea abia se înalţă, istovită. Când cade iar în ea însăşi, stârneşte şuierăturile tăcerii.

VARA 539

Un ceas de fierbere şi apa palidă, uriaşă placă de tablă albită de foc, sfârâie. Sfârâie, fumegă, arde în cele din urmă. Peste o clipă, va întoarce spre soare cealaltă faţă a ei, umedă, ascunsă acum în valuri şi-n bezne.

Trecem de porţile lui Hercule, capul unde a murit Anteu. Dincolo, oceanul se află pretutindeni, dublăm în cursă continuă Capul Horn şi al Bunei Speranţe, meridianele se însoţesc cu latitudinile, Pacificul bea Atlanticul. Îndreptându-ne numaidecât spre Vancouver, ne înfundăm încet în mările Sudului. La distanţă de câteva parâme, insulele Paştelui, insula Dezolării şi Hebridele defilează în convoi prin faţa noastră. Într-o dimineaţă, pe neaşteptate, pescăruşii dispar. Suntem departe de orice pământ, şi singuri, cu pânzele şi cu maşinile noastre.

Singuri, de asemenea, cu orizontul. Valurile vin dinspre răsăritul nevăzut, unul câte unul, cu răbdare; ajung la noi şi, cu răbdare, pornesc din nou mai departe spre apusul necunoscut, unul câte unul. Înaintare îndelungată, fără început, fără sfârşit… Râul şi fluviul trec, marea trece şi rămâne. Aşa ar trebui să fie şi iubirea, credincioasă şi fugară. Eu mă cunun cu marea.

În larg. Soarele coboară, ceaţa îl soarbe cu mult înaintea orizontului. O clipă, marea e trandafirie pe-o parte, albastră pe cealaltă. Apoi apele se întunecă. Goeleta lunecă, minusculă, pe suprafaţa unui cerc desăvârşit, din metal gros şi mohorât. Şi în ceasul celei mai depline liniştiri, în searace se apropie, sute de marsuini răsar din ape, zburdă un timp în jurul nostru, apoi fug spre orizontul fără oameni. O dată plecaţi, se aşterne tăcerea şi spaima apelor primordiale.

Ceva mai târziu, întâlnire cu un gheţar pe Tropic. Invizibil, fără îndoială, după lunga lui călătorie în aceste ape calde, dar eficace: lunecă de-a lungul goeletei la tribord, unde parâmele se acoperă vremelnic cu o rouă de chiciură, în timp ce la babord o zi uscată piere.

Noaptea nu cade pe mare. Din adâncul apelor, pe care un soare înecat le înnegreşte puţin câte puţin cu cenuşa lui groasă, ea urcă, dimpotrivă, spre cerul încă palid. O clipă, luceafărul străluceşte singuratic deasupra apelor negre. Cât ai

 închide ochii şi i-ai deschide iar, şi stele colcăie în noaptea lichidă.

Luna s-a înălţat. Întâi luminează palid suprafaţa apelor, urcă mai sus, scrie pe apa mlădioasă. Ajunsă la zenit, luminează un întreg coridor de mare, fluviu îmbelşugat de lapte care, odată cu înaintarea navei, zboară spre noi, nesecătuit, în oceanul întunecat. Iată noaptea credincioasă, noaptea proaspătă pe care o chemăm în mijlocul luminilor zgomotoase, al alcoolului, al tumultului dorinţei.

Navigam pe spaţii atât de întinse, încât ni se pare că niciodată nu vom ajunge la capăt. Soare şi lună urcă şi coboară rând pe rând, pe acelaşi fir de lumină şi de noapte. Zile pe mare, toate mereu la fel, ca fericirea.

Acea viaţă nesupusă uitării, nesupusă amintirii, despre care vorbeşte Stevenson.

Zorile. Tăiem perpendicular Cancerul, apele gem şi se zvârcolesc. Ziua se înalţă pe o mare cuprinsă de hulă, plină de sclipete de oţel. Cerul este alb de ceară şi de arşiţă, cu un luciu mort, dar orbitor, ca şi cum soarele s-ar fi topit în fuiorul gros al norilor, pe tot cuprinsul bolţii cereşti. Cer bolnav peste o mare descompusă. Pe măsură ce ora înaintează, arşiţa creşte în văzduhul livid. De-a lungul întregii zile, etra-va stârneşte nori de peşti zburători, mici păsări de fier, din tufişurile lor de valuri.

După-amiază, ne încrucişăm cu un pachebot care se întoarce spre oraşe. Salutulschimbat de sirenele noastre prin trei răgete puternice de jivine preistorice, semnalele pasagerilor pierduţi pe mare şi preveniţi de prezenţa altor oameni, distanţa care creşte încet, încet

între cele două nave, în sfârşit despărţirea, pe apele ostile, şi inima se strânge. Cine oare dintre cei cărora le este dragă singurătatea şi marea va putea vreodată să nu-i iubească pe aceşti nebuni îndărătnici, agăţaţi de nişte scânduri, aruncaţi pe coama oceanelor nesfârşite în goana după insule purtate de valuri?

Ajunşi în mijlocul Atlanticului, ne înclinăm sub vânturile sălbatice care suflă fără contenire de la un pol la celălalt. Orice strigăt de-al nostru se pierde, zboară în spaţii necuprinse. Dar acest strigăt, purtat zi cu zi de vânturi, va ajunge

În cele din urmă la unul din capetele ieşite ale pământului şi va răsuna îndelung izbindu-se de pereţii îngheţaţi, până când un om, undeva, pierdut în găoacea lui de zăpada, îl va auzi şi, mulţumit, va binevoi să surâdă.

feram pe jumătate adormit sub soarele ceasurilor două când un zgomot cumplit m-a trezit. Am văzut soarele în fundul mării, valurile domneau pe cerul în hulă. Pe neaşteptate, marea ardea, soarele curgea cu gâlgâiri prelungi în gâtlejul meu. În jur, marinarii râdeau şi plângeau. Se iubeau dar nu puteau să se ierte. În ziua aceea, am recunoscut lumea drept ceea ce este, am hotărât să mă împac cu gândul că partea ei bună e totodată răufăcătoare, iar nelegiuirile ei salutare. În ziua aceea am înţeles că există două adevăruri dintre care unul nu trebuie rostit niciodată.

Ciudata lună australă, niţel roasă, ne însoţeşte câteva nopţi de-a rândul, apoi lunecă iute în apa care q înghite. Rămâne Crucea Sudului, stelele răzleţe, aerul poros. În aceeaşi clipă, vântul cade cu desăvârşire. Cerul se rostogoleşte şi tanghează deasupra catargelor noastre neclintite. Cu motorul oprit, cu pânzele dezumflate, fluierăm în noaptea fierbinte, în timp ce apa loveşte prietenos flancurile navei. Niciun ordin, maşinile tac. Într-adevăr, la ce bun să mai continui şi la ce bun să te mai întorci? Toate dorinţele noastre au fost îndeplinite cu prisosinţă, nu ne putem împotrivi nebuniei mute care ne adoarme. Vine astfel o zi care împlineşte totul; atunci trebuie să-ţi dai drumul şi să te cufunzi, asemenea celor care au înotat până la istovire. Să

îndeplineşti ce? Nici măcar mie nu mi-am spus-o niciodată. O, pat amar, culcuş princiar, coroana mea zace în adâncul apelor!

Dimineaţa, elicea noastră înspumează uşor apa călduţă. Prindem iarviteză. Către amiază, venită de pe continente depărtate, o turmă de cerbi îşi încrucişează drumul cu noi, ne depăşesc şi înoată cu mişcări măsurate spre nord, urmată de păsări pestriţe, care, din când în când, poposesc pe coamele lor. Această pădure fremătătoare piere încet, încet la orizont. Ceva mai târziu, stranii flori galbene acoperă marea. Spre seară, un cântec nevăzut ne precede ceasuri îndelungate. Adorm liniştit.

Dăruind toate pânzele unei brize statornice, plutim pe-o mare străvezie și musculoasă. Când atingem viteza maximă, timona la babord. Şi către sfârşitul zilei, corectându-ne încă o

dată cursul, înclinaţi atât de puternic la tribord încât velatura atinge suprafaţa apei, plutim vertiginos de-a lungul unui continent astral pe care îl recunosc, pentru că pe vremuri, am zburat deasupra lui, orbeşte, în sicriul barbar al unui avion. Rege trândav, căruţul meu se târa atunci; aşteptam marea fără s-o pot atinge vreodată. Monstrul urla, decola de pe mormanele de guano din Perú, se avânta peste plajele Pacificului, zbura peste albele vertebre sfărâmate ale Anzilor, apoi câmpia uriaşă a Argentinei, acoperită de turme de muşte, unea dintr-o trăsătură de aripă livezile uruguayene, inundate de lapte, cu fluviile negre ale Venezuelei, ateriza, urla, încă fremăta de poftă în faţa noilor spaţii pustii pe care urma să le devoreze, fără să-şi curme totuşi vreodată înaintarea, cu orice preţ, chiar dacă uneori cu o încetineală zvârcolită, încăpăţânată, cu o energie buimacă şi fixă, intoxicată. Muream în celula mea metalică, visam măceluri, orgii. Fără spaţiu, nici vorbă de inocenţă şi nici de libertate! închisoarea este moarte sau nebunie pentru cine nu poate respira; ce să faci acolo dacă nu să ucizi şi să posezi? Astăzi, dimpotrivă, sunt îndopat cu brize, toate aripile noastre pocnesc în aerul albastru, am să strig de atâta viteză, ne aruncăm în apă sextanţii şi busolele.

În vântul năvalnic, pânzele noastre sunt de fier. Coasta alunecă vertiginos prin faţa ochilor noştri, păduri de coco-tieri regali

muindu-şi picioarele în lagune de smarald, golf calm, înţesat de pânze roşii, nisipuri lunare. Buildinguri uriaşe răsar, cu tencuiala zidurilor coşcovită de înaintarea pădurii virgine care începe chiar din curtea de serviciu; ici-colo un ipecuana galben sau un copac cu ramuri violete crapă o fereastră, Rio se năruie în sfârşit în urma noastră şi vegetaţia se pregăteşte să-şi acopere noile ruine prin care maimuţele din Tijuca vor hohoti de râs. Şi mai repede, de-a lungul uriaşelor plaje pe care valurile explodează în jerbe de nisip, şi mai repede, oile din Uruguay intră în apă şi-o îngălbenesc brusc. Apoi, pe coasta argentiniană, imense ruguri grosolane, la intervale regulate, ridică spre cer jumătăţi de vită care se frig domol. Noaptea, gheţurile din Ţara de Foc se apropie de noi şi se izbesc de coastele navei, ceasuri de-a rândul, vasul încetineşte imperceptibil şi îşi schimbă direcţia. Dimineaţa, unicul val al Pacificului, a cărui leşie verde şi albă clocoteşte pe miile de kilometri ai coastei

chiliene, ne înalţă lin şi ameninţă să ne azvârle pe ţărm. Cârma îl evită, depăşim arhipelagul Kerguelen. În seara dulceagă, primele bărci malaeze înaintează către noi.

„La mare! La mare!” strigau copiii minunaţi dintr-o carte a copilăriei mele. Am uitat totul din cartea aceea, în afară de acest strigăt. „La mare!”, şi prin Oceanul Indian până pe bulevardul Mării Roşii, de unde auzi crăpând una câte una, în nopţile tăcute, pietrele deşertului care îngheaţă după ce au ars, ne întoarcem la marea străveche pe care strigătele amuţesc.

Într-o dimineaţă, în sfârşit, ne odihnim într-un golf peste care domneşte o stranie tăcere, balizat cu pânze fixe. Doar câteva păsări de mare se ceartă în văzduh pentru nişte bucăţi de trestie. Înotând, ne întoarcem pe o plajă pustie; cât e ziua de mare, intrăm în apă şi-apoi ne uscam pe nisip. Odată cu înserarea, sub cerul care se înverzeşte şi se retrage, marea, atât de calmă totuşi, se linişteşte şi mai mult. Valuri scurte suflă un abur de spumă pe prundişul călduţ. Păsările de mare s-au făcut nevăzute. Nu mai rămâne decât un spaţiu, oferit călătoriei imobile.

Sunt nopţi a căror dulceaţă se prelungeşte, da, şi faptul de a şti că, şi după ce noi nu vom mai fi, elese vor aşterne pe pământ şi pe mare te ajută să mori. Mare nesfârşită, pururi arată, pururi fecioară, tu şi cu noaptea sunteţi religia mea! Marea ne spală şi ne satură în brazdele ei sterpe, ne eliberează şi ne ţine în picioare. Cu fiecare val, o făgăduinţă, pururi aceeaşi. Ce spune valul? Dacă ar trebui să mor înconjurat de munţi reci, neştiut de nimeni, lepădat de ai mei, istovit de puteri, marea, în ultima clipă, mi-ar umple temniţa, ar veni să mă înalţe mai presus de mine însumi şi m-ar ajuta să mor fără de ură.

La miezul nopţii, singur pe ţărm. Încă puţină aşteptare, apoi voi pleca. Până şi cerul e în pană, cu toate stelele lui, asemenea pacheboturilor acoperite de lumini care, la ceasul acesta chiar, în lumea întreagă, luminează apele negre ale porturilor. Spaţiul şi tăcerea împovărează laolaltă inima. O iubire neaşteptată, o mare operă, un act hotărâtor, un gând care transfigurează produc în anumite momente aceeaşi nelinişte de neîndurat, însoţită de o atracţie irezistibilă.

Fermecătoare spaimă de a fi, vecinătate dulce a unei primejdii al cărei nume nu-l cunoaştem, oare a trăi înseamnă a goni spre propria noastră pierzanie? Din nou, fără de răgaz, să gonim spre pierzania noastră.

Întotdeauna mi s-a părut că trăiesc în largul mării, prin. mejduit, în inima unei fericiri regeşti.

1953